

Ética y política

en Maquiavelo, Weber y Marx

Kepa Bilbao Ariztimuño

Prólogo de Imanol Zubero



Ética y política

en Maquiavelo, Weber y Marx

Kepa Bilbao Ariztimuño

Prólogo de Imanol Zubero



Ética y política

en Maquiavelo, Weber y Marx

Kepa Bilbao Ariztimuño

Prólogo de Imanol Zubero



Índice

PRÓLOGO. POR UNA POLIÉTICA PRAGMATISTA, por Imanol Zubero

INTRODUCCIÓN

NICOLÁS MAQUIAVELO: ¿DIVORCIO ENTRE LA POLÍTICA Y LA MORAL?

Una pluralidad de interpretaciones

La autonomización de la política

La falacia socrática

¿El fin justifica los medios?

La razón de Estado

Un contexto bélico: Del arte de la guerra

Una naturaleza humana invariable y una historia cíclica

El tándem fortuna-virtud

Conflicto, libertad y república

MARX WEBER: CONVICCIÓN VERSUS RESPONSABILIDAD

Breve apunte biográfico de contexto

El concepto de política y Estado

Relación entre medios y fines: el bien y el mal

El dilema weberiano: las dos éticas

Algunas cuestiones para la reflexión

Una relación, a veces trágica, siempre problemática

LA PARADOJA DE LA MORAL EN LA OBRA DE MARX

Ética y concepción materialista

La paradoja de la acción. Los dos marxismos

La alienación económica

El comunismo, una sociedad de abundancia. La extinción del Estado y el fin de la política.

La libertad y la autorrealización humana

La primera generación de ‘marxistas’: entre el utilitarismo y el kantismo

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

Kepa Bilbao Ariztimuño

(Bermeo, 1952)

Cursó estudios de Economía en la facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Sarriko). Es licenciado en Ciencias de la Información y ha ejercido de profesor en enseñanzas medias en Bilbao. Ha publicado *La modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en el siglo XX: el marxismo de Marx* (Gakoa, 1997); *Crónica de una izquierda singular (de ETA-berri a EMK/MC y a Zutik-Batzarre)*; *Naciones, nacionalismos y otros ensayos* (1991-2006), *Capitalismo. Crítica de la ideología capitalista del “libre” mercado. El futuro del capitalismo* (Talasa, 2013); *La revolución cubana 1952-1976. Una mirada crítica* (Gakoa, 2017); *Años de plomo. La excepcionalidad vasco-navarra en la transición (1975-1985)* (Gakoa, 2020).

Kepa Bilbao Ariztimuño

Ética y política
en Maquiavelo, Weber y Marx



© Kepa Bilbao Ariztimuño, 2022

© DEL PRÓLOGO, IMANOL ZUBERO, 2022

© Los libros de la Catarata, 2022

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

ÉTICA Y POLÍTICA EN MAQUIAVELO, WEBER Y MARX

isbn: 978-84-1352-613-3

ISBN: 978-84-1352-594-5

DEPÓSITO LEGAL: M-27.887-2022

thema: QDTQ/QDTS

impreso por artes gráficas coyve

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y

que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

No se enseña ética para saber qué es la virtud, sino para ser virtuosos.

Aristóteles, Ética a Nicómaco

Una vida sin examen no merece la pena ser vivida.

Platón, Apología de Sócrates, 38a5-6

La tendencia ética y la tendencia política se nos manifiestan siempre en tensión y, con frecuencia, en contradicción. Y, sin embargo, es un imperativo el de la conjunción de la ética “y” la política [...] el difícil — y necesario— equilibrio entre la actitud ética y la actitud política se pierde tan pronto como se absolutizan una u otra.

J. L. López Aranguren, conferencia en 1985

Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia [la política] con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Yo por eso he contemplado los afectos humanos como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo le pertenecen a la naturaleza del aire.

B. Spinoza, Tratado político, I, §4

prólogo

[I] El filósofo estadounidense Anthony Weston es autor de una interesante aproximación pragmática —mejor, tal vez, pragmatista, inspirada por el pensamiento de John Dewey— a la ética, definida menos como un ideal que como una práctica consistente, esencialmente, en el ejercicio permanente de lo que denomina el pensamiento atento; antes que de actuar “bien”, el comportamiento ético va de “pensar cuidadosamente incluso acerca de sentimientos que pueden llegar a ser muy intensos”, de “vivir atentamente: preocuparnos acerca de cómo actuamos y cómo sentimos” (Weston, 2009: 13). Prestar atención a nuestros sentimientos, a nuestras prácticas, a nuestros deseos, sí, pero incorporando a la reflexión a las otras y los otros con las que convivo.

Una de las expresiones más conocidas y familiares, más cotidianas y encarnadas, de la idea de moral o de ética es la de “hacer lo que debemos”, enunciación que nos incorpora sin ambigüedades a un espacio social que va más allá de cada una de nosotras. Actuar moralmente es hacer lo que debemos a alguna otra persona o institución pues la deuda es, por definición, relacional. Yo no me debo nada a mí misma; yo “me permito el lujo” o “me doy un homenaje”, es decir, hago lo que deseo o me apetece mucho, pero no me debo nada. La moral es excéntrica, nos obliga a pensar atentamente desde cada una de nosotras, pero mirando más allá de nosotras, incluyendo en nuestra contabilidad moral a cada vez más otras y otros potencialmente afectadas por nuestras actuaciones. Es la luminosa idea del círculo en expansión de Peter Singer (1981).

Siguiendo el planteamiento aplicado de Weston, si la ética es la atención a nuestra relación con los demás, si, citando a Aristóteles —como hace Kepa Bilbao en las primeras páginas de este libro—, “el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos [...] buenos y capaces de

acciones nobles”, no hay política que no sea también una ética. Otra cosa es cuál sea la referencia, fundamento o doctrina ética a la que nos encomendamos: el utilitarismo de Bentham, el universalismo kantiano, el contractualismo de mínimos de Rawls, el libertarismo, la opción por una determinada concepción de virtud y vida buena, el ya citado pragmatismo de Dewey... Aunque sea posible y hasta necesario diferenciar analítica o metodológicamente entre política y ética, su separación sustantiva, hasta el extremo de considerarlas como ámbitos regidos por lógicas opuestas, tiene consecuencias nefastas para las sociedades. De ahí el acierto de Francisco Fernández Buey al acuñar el concepto de poliética, ya que, como él mismo señala, “los principales problemas que llamamos políticos remiten a principios éticos insolventables y, viceversa, [...] no hay asunto relativo a los comportamientos privados que no acabe en consideraciones políticas o jurídico-políticas” (2003: 33).

[II] Situado en este espacio tensionado de encuentros y desencuentros, Kepa Bilbao da comienzo a este libro recordándonos que en el mundo occidental llevamos no menos de veinticinco siglos debatiendo sobre las posibilidades e imposibilidades de conciliar, y cómo, la vida pública y los principios morales. Y selecciona para construir su propia reflexión a tres autores que, al menos en su versión más popularizada, bien podrían presentarse como tres maneras canónicas de desvincular ética y política: Maquiavelo, Weber y Marx.

Maquiavelo ha pasado a la historia (con minúsculas) como el paradigma de la política amoral, autonomizada de cualquier tutela religiosa o filosófica, instrumental, orientada a la consecución y el mantenimiento del poder, todo ello fundado sobre una antropología negativa, pesimista, y una separación radical entre gobernante y gobernados. Por su parte, Max Weber es el autor de una de las distinciones más conocidas a la hora de justificar una acción orientada éticamente: esta puede responder a una ética de la responsabilidad que, en palabras del propio Weber, “ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción”, o a una ética de la convicción, propia de quien “solo se siente responsable de que no flamee la llama de la pura convicción, la

llama, por ejemplo, de la protesta contra las injusticias del orden social” (1981: 164-165). Una ética de los medios o una ética de los fines que no tienen por qué enfrentarse, es verdad, pero que en la práctica política acaban por configurar dos universos poliéticos antagónicos.

Desde esta perspectiva, tiene especial interés el capítulo dedicado a Marx por la enorme influencia que su obra ha tenido y tiene sobre el pensamiento emancipatorio. En palabras de Terry Eagleton (2011: 154): “Marx, en sintonía con su legado judaico, era un pensador vigorosamente moral”. Podemos encontrar la huella de esta perspectiva moral en su discipulado menos cientifista: Walter Benjamin, Erich Fromm, Ernst Bloch, Agnes Heller, Leszek Kolakowski, Roger Garaudy, Alfonso Carlos Comín, Eugene Kamenka, Terry Eagleton o Michael Löwy. Uno de estos discípulos preeminentes, un clásico al que siempre hay que volver, Manuel Sacristán, se preguntaba en 1983 “qué Marx se leerá en el siglo XXI”, afirmando que este no será tanto una “teoría científica positiva en sentido estricto, sino que ha de parecerse bastante al conocimiento común, o incluso al artístico, e integrarse en un discurso ético, más precisamente político” (1987: 125). Y en la primavera de 1979, en conversación con Jordi Guiu y Antoni Munné para la revista *El Viejo Topo*, Sacristán abundaba — provocadoramente, al utilizar la analogía religiosa— en esta dimensión ética del marxismo:

Si hay que hacer analogías peligrosas, y es muy peligrosa la que lleva a decir que el marxismo es un sistema científico, es la ciencia, puestos a hacer analogías me parece mucho menos falsa la analogía según la cual el marxismo es una religión obrera. Me parece mucho menos falso decir que el marxismo es una religión que “el marxismo es una ciencia”. Porque una religión tiene numerosos elementos de conocimiento científico; una religión tiene que absorber la visión del mundo físico de su época, si no, no funciona. Entendiendo como religión, religión en sentido clásico, como culminación de una cultura [...]. Entonces, en ese sentido, el marxismo ha sido y es mucho más una religión que una ciencia. Eso es obvio, es obvio para cualquiera que tenga dos ojos y quiera mirar: la aplastante

mayoría de los militantes marxistas han sido fieles de una religión; no han sido cultivadores grises de unos teoremas, en absoluto. Es el vacío de los intelectuales, ignorar un hecho tan evidente (Guiu y Munné, 2004: 107-108).

Pero el Marx científico, positivista, y el marxismo amoral, determinista, son los que parecen haber triunfado. Así lo muestra la conversación —con la que Kepa Bilbao cierra este libro— entre el filósofo Gerald A. Cohen y su tío Norman, destacado militante marxista checoslovaco, sobre la relación entre los principios morales y la práctica política comunista, y la airada respuesta de este: “No me hables de moralidad. No me interesa la moral. La moralidad es puro cuento ideológico; no tiene nada que ver con la lucha entre el capitalismo y el socialismo”.

Pero la lectura que hace Kepa Bilbao de estos tres autores clásicos, la conversación que entabla con ellos, nos descubre mucha más complejidad que la que podíamos esperar y, lejos de descargarnos de ella, nos invita a mantener la tensión constante entre ética y política, entre los principios y la práctica, sin abandonarnos nunca ni a la impecabilidad de los fines ni a la implacabilidad de los medios. Por cierto, y sirva esto como acicate para seguir trabajando esta cuestión con otras referencias, ¿cómo abordaríamos la tensión entre ética y política si, en lugar de a esos grandes señores del pensamiento, tuviéramos como referencia a pensadoras (y activistas) como Simone Weil o Hannah Arendt, Rosa Luxemburgo o Flora Tristán? Pensadoras y activistas, insisto: mujeres que practicaron la política sin perder en ningún momento su perspectiva ética. Una Simone Weil advirtiéndonos de que “quien niega determinadas obligaciones para simplificar los problemas ha concertado en su corazón una alianza con el crimen” (1996: 28); una Rosa Luxemburgo condenando el sectarismo incluso en un contexto abiertamente revolucionario: “La libertad que se concede únicamente a los partidarios del gobierno y a los miembros del partido, por numerosos que sean estos, no es libertad. La libertad es solamente libertad para los que piensan de otro modo” (1978: 142).

[III] El filósofo Richard D. Precht sostiene, y yo estoy muy de acuerdo, que el origen de todos nuestros problemas morales se encuentra, no en una supuesta desmoralización colectiva al modo de una mutación antropológica que nos ha convertido en seres solipsistas y egocéntricos, sino en “la contradicción entre el programa y la ejecución de la moral” (2014: 19). Existe una fuerte pulsión que nos permite distinguir cuándo estamos actuando correctamente y cuándo no, una suerte de “cerebro ético o moral” (Gazzaniga, 2006; Churchland, 2012) firmemente asentado que no solo tiene que ver con nuestra condición humana, sino que entronca con nuestra misma condición animal; como señalan en un libro extraordinario Bekoff y Pierce, “la moralidad es una cualidad evolucionada y ‘ellos’ (los otros animales) la poseen, como la poseemos nosotros” (2010: 15). Esto es lo que nos permite hablar, como hace la filósofa californiana Philippa Foot, de la existencia de una bondad natural fuertemente arraigada en cada ser humano:

[E]n la medida en que somos animales sociales, dependemos los unos de los otros del mismo modo que los lobos que cazan en grupo, con una cooperación que depende de factores especiales como la existencia de acuerdos convencionales. Al igual que los animales, hacemos cosas que beneficiarán a otros más que a nosotros mismos: no es una buena idea evaluar la bondad de las acciones humanas únicamente por referencia al bien que cada persona se procura a sí misma. Uno se pregunta si aquello que nos inclina hacia una concepción egoísta de la racionalidad práctica no será un último vestigio de la doctrina del egoísmo psicológico —la creencia de que toda acción humana se dirige a procurar el bien del propio agente—, hoy completamente desacreditada. No sé qué otra cosa podría hacernos pensar que la evaluación del comportamiento sujeto a razones debe tener una estructura conceptual completamente distinta de la evaluación del comportamiento de un animal. Y seguramente nadie negará que algo va mal en un lobo insolidario que se alimenta con los demás pero no participa en la cacería, o un miembro de la especie de las abejas de la miel que descubre una fuente de néctar pero no muestra su localización a las demás con su comportamiento. Estos individuos insolidarios que, sin embargo, pertenecen a una especie cuyos miembros trabajan en

equipo son tan deficientes como aquellos que tienen un defecto en el oído, en la vista o en la capacidad motriz (2002: 39).

Más deficientes aún, ya que un defecto en el movimiento, la vista o el oído pueden superarse, precisamente, gracias a la cooperación.

Volviendo a Precht, tanto nuestra capacidad de empatizar y tomar en consideración a las demás personas como nuestro sentimiento de ser tratadas injustamente tienen raíces biológicas. “Ser moral — escribe— es una necesidad humana completamente normal, aunque solo sea porque la mayoría de las veces sienta bastante bien hacer algo bueno. Una vida inmoral, por el contrario, de la que somos conscientes como tal nosotros mismos, es difícil que nos haga felices a largo plazo” (ibid.: 19). Pero la ejecución de este programa biológico-neuronal-social que nos empuja a la cooperación se está viendo crecientemente cortocircuitada por un entorno institucional que alimenta y justifica la desresponsabilización.

Como señala Norbert Bilbeny (1993: 23), en la antigua Grecia se denominaba “idiota” (idiotés) a toda aquella persona que no mostraba interés por los asuntos públicos, dedicándose en exclusiva a sus intereses más privados. Recibimos y leemos este libro de Kepa Bilbao en un contexto de profunda crisis institucional de la política democrática. Los partidos políticos, órganos privilegiados para impulsar y organizar la participación política —es decir, para superar la tendencia de la ciudadanía burguesa a la idiocia, al abandono de los asuntos públicos—, se han convertido en entidades profundamente idiotas, en grupos de interés o, en palabras de Ferrajoli, en “grupos de poder privados cuya organización, también a causa de la falta de garantías de su carácter democrático, está en gran medida sustraída al derecho” (2011: 59). “Se han convertido —continúa diciendo el prestigioso jurista italiano— en instituciones parapúblicas que, de hecho, gestionan de manera informal la distribución y el ejercicio de las funciones públicas. Así pues, no son organizaciones de la sociedad, sino sustancialmente órganos del Estado articulados según la vieja férrea ley de las oligarquías” (ibid.: 60). Siendo así, no sorprende que, desde hace años, y muy visiblemente desde 2008, habitemos un tiempo de desafección y deslegitimación de la política. Pero las contradicciones éticas de la

política práctica no se resuelven huyendo de la misma y buscando refugio en la vida privada, en un ejercicio de desresponsabilización que puede caracterizarse, en efecto, como idiotismo moral.

Un lustro antes de que la crisis de 2008 y la gestión austeritaria y austericida que de la misma hicieron las principales instituciones políticas europeas, Marco Revelli reclamaba en un libro la urgencia de una mirada reflexiva —definida como “mirarnos a nosotros mismos con los ojos de los demás”— que consideraba como “radicalmente pospolítica”, ya que cuestionaba y desbordaba la forma en que la política ha venido siendo entendida y practicada hasta ahora: una política ferozmente autorreferencial, celosamente encerrada dentro de sus propios límites (2008: 100). Límites discursivos, que dan lugar a un pensamiento dogmático y sectario, incapaz de reconocer los errores y carencias propios y las verdades ajenas; límites identitarios, que alimentan un nativismo excluyente y bárbaro; y límites territoriales, que excluyen a tantas personas migrantes y refugiadas del “derecho a tener derechos”, principio fundamental para la constitución de una comunidad política (Arendt, 2004: 375).

El libro de Kepa Bilbao es una invitación a repensar la política en tiempos de incertidumbre y riesgo sin escudarnos en la comodidad del maquiavelismo práctico, la yuxtaposición de convicción y responsabilidad o el determinismo historicista. De pensar éticamente la política y políticamente la ética, y de hacerlo atentamente. Al modo, tal vez, en que lo hizo ese gran moralista comprometido con todas las tragedias de su época que fue Albert Camus, que el 4 de noviembre de 1944 escribió esto en el periódico *Combat*, órgano de la resistencia francesa contra el nazismo: “Se trata de estar al servicio de la dignidad del hombre con métodos que sigan siendo dignos en medio de una historia que no lo es. Calcúlese la dificultad y la paradoja de semejante empresa” (2002: 39).

Bibliografía

Arendt

, H. (2004): Los orígenes del totalitarismo, Madrid, Taurus.

Bekoff

, M. y Pierce, J. (2010): Justicia salvaje. La vida moral de los animales. Madrid, Turner.

Bilbeny

, N. (1993): El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX, Barcelona, Anagrama.

Camus

, A. (2002): Crónicas (1944-1953), Madrid, Alianza.

Churchland

, P. S. (2012): El cerebro moral, Barcelona, Paidós.

Eagleton

, T. (2011): Por qué Marx tenía razón, Barcelona, Península.

Fernández

Buey

, F. (2003): Poliética, Madrid, Losada.

Ferrajoli

, L. (2011): Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional, Madrid, Trotta.

Foot

, P. (2002): Bondad natural. Una visión naturalista de la ética, Barcelona, Paidós.

Gazzaniga

, M. S. (2006): El cerebro ético, Barcelona, Paidós.

Guiu

, J. y Munné, A. (2004): “Una conversación con Manuel Sacristán”, en F. Fernández Buey y S. López Arnal (eds.), De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Luxemburgo

, R. (1978): Obras escogidas. Volumen II, Madrid, Ayuso.

Precht

, R. D. (2014): El arte de no ser egoísta, Madrid, Siruela.

Revelli

, M. (2008): La política perdida, Madrid, Trotta.

Sacristán

, M. (1987): Pacifismo, ecología y política alternativa, Barcelona, Icaria.

Singer

, P. (1981): The expanding circle. Ethics, evolution, and moral progress, Princeton y Oxford, Princeton University Press.

Weber

, M. (1981): El político y el científico, Madrid, Alianza.

Weil

, S. (1996): Echar raíces, Madrid, Trotta.

Weston

, A. (2009): El pensamiento atento. Compendio práctico de ética, Cànoves i Samalús (Barcelona), Proteus.

Introducción

Si algo parece que no ha perdido actualidad desde los clásicos es la singular relación de la política con la ética. Al menos 25 siglos llevamos en Occidente debatiendo si la vida pública es o no conciliable con principios y normas morales¹. El debate sigue abierto desde que nació por las controversias entre las distintas posiciones filosóficas.

Al examinar la historia del pensamiento sobre esta relación, comprobaremos que hay muchas maneras posibles y diferentes de definir la ética y la política. Es por ello que empezaré por precisar los términos que se van a usar en estas líneas atendiendo así al consejo de Epicteto, filósofo griego estoico: *Initium doctrinae sit consideratio nominis* (El principio de toda exposición debe ser la consideración de los nombres).

Ni la etimología ni la historia del uso de las palabras “ética” y “moral” justifican su diferenciación. En el lenguaje cotidiano se utilizan como sinónimas. Usamos ambas, indistintamente, para referirnos a normas, conductas y comportamientos del ser humano, y así las utilizaré aquí. Asimismo, no parece haber habido un sentido diferenciado de los términos “ética” y “moral” en el mundo clásico (de hecho, los griegos poseían solo el término “ética”), ni es claro que cuando Cicerón introduce el término “moral”, “para que se enriquezca la lengua latina”, haya pensado en usarlo con un significado radicalmente diferente que el que tenía “ética”, entendida como el estudio de las costumbres. Es más, si acudimos a la etimología de ambas nociones veremos que son lo mismo. *Ethos* es una palabra griega y significa originalmente “morada”, “lugar donde se mora”, “hábito”, “costumbre”, “uso” de un grupo a diferencia de otros; posteriormente vino a significar carácter (o “formas de ser”) por repetición de actos que generan hábitos (virtudes o vicios). La palabra española “moral”, derivada del latín *moralis*, significa “relativo a los mores”, esto es, relativo a las costumbres, modos de vida. El *ethos* es, pues, el modo de ser que

posee cada cual, y este no es definido por la naturaleza sino por los hábitos que las personas adquieren en su vida. El Diccionario de filosofía de Nicola Abbagnano (1993: 818), en la entrada “moral”, dice: “lo mismo que ética”.

Una distinción que a veces se hace es la de señalar que la ética es la parte de la filosofía que estudia la moral o las variadas morales existentes, las cuales serían, en cambio, un compendio de normas o reglas existentes en una sociedad dada que buscan expresar, orientar y regular la acción humana. Dicho en dos palabras, que organizan el deber ser. Dejo a un lado el análisis y descripción de los distintos tipos de éticas que los filósofos han elaborado a lo largo de la historia, lo cual excedería el objetivo de este trabajo. Ello no significa que no haga puntuales referencias clásicas. Empezaré con un breve comentario acerca de la relación entre ética y política desde el lugar clásico de nacimiento de ambas en Occidente, la Grecia de Aristóteles.

Si la ética se pregunta cómo hacer el bien y evitar hacer el mal, la política, desde la clásica definición de los griegos, es el arte o la técnica de vivir juntos bien en la polis. Para Aristóteles: “El fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos [...] buenos y capaces de acciones nobles” (2004, I, 9, 1099b: 42)².

Fue Aristóteles quien definió al hombre como *zoon politikón*, o sea, un animal cívico y social, literalmente un animal político que se caracteriza por su sentido moral y su tendencia natural a reunirse para vivir en una comunidad estable, la polis o ciudad-Estado. Para el estagirita, fuera de la comunidad política solo puede haber bestias o dioses. Aristóteles mismo no deja de recordarnos constantemente que la virtud, la justicia y la felicidad se alcanzan, cuando se alcanzan, en nuestro caso, socialmente, en relación con los otros, o sea, políticamente; y, al igual que Platón y anteriormente Confucio, sostenía que ética y política van de la mano: una buena vida para los individuos requiere el contexto de una buena sociedad a fin de hacerla posible. La ética se ocupa de la excelencia del ser humano y nadie puede alcanzarla de forma aislada. Además, nadie puede hacerlo a menos que existan las instituciones políticas que se lo permitan³. Solo en la polis, en la

participación comunitaria (koinonía), podemos practicar la virtud (areté) y lograr la felicidad (eudaimonía)⁴. Es en la colaboración política donde se despliegan las virtudes capitales: la justicia (diké), la prudencia intelectual (phrónesis) y la amistad (philía).

Para Aristóteles, la ética vinculada a la política busca lo “bueno, lo bello y lo verdadero” para el ser humano: “Conducirse éticamente significa querer el bien por sí mismo. El bien es ciertamente deseable cuando interesa a un individuo, pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a un Estado”⁵, porque si es importante buscar el bien del individuo mucho más grande y perfecto es alcanzar el bien de la ciudad. La praxis individual queda así supeditada a un orden más amplio, el bien de la ciudad.

Aun cuando en Heráclito, Sócrates o Platón encontramos iluminadoras reflexiones sobre cuestiones capitales de la ética, solo en Aristóteles se constituye esta como una disciplina filosófica distintiva e independiente.

Los clásicos tenían claro que quien ejerciera la política, no concebida como una profesión de especialistas como actualmente y a la que tenían acceso todos los ciudadanos considerados libres, debía contar forzosamente con una buena formación acompañada de una serie de virtudes para poder tener un gran sentido de justicia, siendo esta la noción más relevante en la filosofía política de Aristóteles. En su *Ética a Nicómaco* cita a Teognis, quien afirma que “en la justicia están incluidas todas las virtudes” (2014, V, 1, 1129b). Además de la justicia, algunas de las principales virtudes morales para la realización de una “vida buena” son: la autoridad, la capacidad, la fortaleza, la equidad, la generosidad, el honor, la humildad, la amabilidad, la amistad, la lealtad, la magnanimidad, la moderación, la paciencia, la prudencia, el respeto, la sinceridad, la sobriedad, la templanza, el valor, la veracidad o la franqueza (ibid., libros II, III, IV y V). Cuando estas cualidades se dan en exceso o por defecto, entonces no existe propiamente la virtud y se halla ausente. Aristóteles busca para cada una de ellas su lugar entre el exceso y el defecto, lo que va a llamar el justo medio, que nada tiene que ver con una actitud cada vez más corriente en nuestras sociedades⁶.

Frente al concepto muy empobrecido y peyorativo de la política en

nuestras sociedades, Aristóteles tiene una concepción muy noble de la política y de lo político, de la política como actividad, como praxis, y de la política como conocimiento teórico o ciencia entrelazada con la ética. Señaló que, para cumplir con los fines de la política, los gobernantes han de ser personas “de mérito moral”, estar en posesión de diversas virtudes. Palabras parecidas a las utilizadas por Confucio (2014) sobre la manera de actuar de un buen gobernante:

El gobernante se haya obligado, sobre todo, a perfeccionar su inteligencia y su carácter para conseguir la virtud; si obtiene la virtud recibirá el afecto del pueblo; si goza del afecto del pueblo, su poder se extenderá por toda la región; si ha adquirido el poder sobre la región, le resultará fácil alcanzar la prosperidad del Estado⁷.

En la cultura clásica romana, de aquellos que ejercían la política con ética se decía que tenían decorum; tener decorum era garantía de ser un político honesto, discreto y que actuaría de manera correcta y justa.

Cuando el político no tiene ese perfil es presa fácil para caer en desviaciones que, a su vez, le llevan a prácticas corruptas. Esto es así, dice Aristóteles (2015, II, 7, 1267b: 114), porque: “La ambición de los hombres es insaciable, y al principio les basta con la paga de dos óbolos, pero [...] de nuevo necesitan más, hasta prolongarlo hasta el infinito. Porque la naturaleza de la ambición no conoce límites, y la mayoría de los humanos vive con el afán de satisfacerla”⁸.

Buena parte de nuestro vocabulario político proviene de dos realidades de la Antigüedad: las polis griegas y la res publica romana (Arendt, 1997: 114). El concepto de ciudadano, y ciudadanía, aparece por primera vez en ellas, y llega hasta nuestros días. La democracia clásica, la ateniense, constituye para la teoría política de Occidente el primer ejemplo donde se desarrolla plenamente lo que Max Weber (2002: 1035) denominó homo

politicus⁹. En esta ciudad-Estado fue conformándose la base constitucional del principio político de isonomía, sinónimo por entonces de democracia, de igualdad ante la ley, de derechos y deberes y del principio de isegoría, derecho de los considerados ciudadanos atenienses a formar parte de las reuniones de la asamblea y, por consiguiente, hablar y votar en materias que conciernen a la polis¹⁰.

Aunque la política en las ciudades-Estado (polis) o en la República y el Imperio romanos vivida por los clásicos presenta menos complejidades que la de las sociedades modernas, en donde existe una pluralidad de éticas o códigos morales en correspondencia con la multiplicidad de formas de vida social, no cabe duda que en la reflexión sobre ética y su relación con la política constituyen una referencia obligada e inestimable.

En la actualidad, cuando hablamos de lo político nos referimos a lo público y cuando hablamos de política aludimos a la acción en el espacio público, que tiene como propósito último el poder (obtenerlo, conservarlo, incrementarlo...). Esto no quiere decir que lo que está fuera del Estado y del poder público no sea político. Es política, también, toda actividad social que se hace en su exterior que se proponga alterar o estabilizar mediante el uso del poder la estructura de la sociedad.

En cuanto a la ética, simplificando, en palabras de MacIntyre: “Si la ética griega, en general, se pregunta: ¿qué he de hacer para vivir bien?, por su parte la ética moderna pregunta: ¿qué debo hacer para actuar correctamente? Y formula esta pregunta en una forma tal que actuar correctamente es algo muy distinto a vivir bien” (1994: 89). La pregunta “¿por qué debo ser moral?” pasa a ser ahora el tema central de la ética.

El poder, por su parte, se convierte en el fin primordial de la política. Una vez alcanzado, el primer objetivo es mantenerlo. Esto no implica un juicio moral negativo. Dependerá del cómo y del para qué, de los valores que inspiren a sus actores y los objetivos políticos que se propongan. En la retórica predomina la apelación a la “búsqueda del bien común”, pero la política no tiene que ver con la búsqueda del “interés general”, y sí mucho con la decisión de a quién (a qué clases, a qué grupos sociales, a qué perspectivas,

ideales) se va a beneficiar, y quién se va a perjudicar.

La política como respuesta a cómo queremos vivir juntos se encarga de tomar decisiones para una sociedad; ahora bien, no hay decisión neutral en términos de valores, y es por lo que la política implica una ligazón inextricable con la ética.

Existen otras concepciones de la política, y una de las más controvertidas es la caracterización que hizo de ella el alemán Carl Schmitt. Con el fin de sostener que la política tiene poco que ver con la moral, este jurista de origen católico y politólogo filonazi, referente importante de la intelectualidad más conservadora española en los primeros años del franquismo, postuló en un texto de 1932, *El concepto de lo político*, la tesis de que la política tiene un criterio propio de evaluación basada en la distinción amigo-enemigo:

Supongamos que en el dominio de lo moral la distinción última es la del bien y el mal; que en lo estético lo es la de lo bello y lo feo; en lo económico la de lo beneficioso o lo perjudicial, o tal vez la de lo rentable y lo no rentable. El problema es si existe alguna distinción específica [...] que se imponga por sí misma como criterio simple de lo político; y si existe, ¿cuál es? (2009: 56).

Schmitt concluye que la distinción específica a la que es posible remitir las acciones y motivos políticos es la distinción amigo-enemigo. La construcción de un enemigo es lo más relevante para Schmitt, lo que define la identidad política. La enemistad política no es individual, es colectiva, porque gira en torno al modo de ser de un pueblo. No formula evaluación moral alguna del enemigo, no tiene que ser forzosamente peor éticamente, tampoco se le puede confundir con el competidor económico, es el otro, el diferente, su sola existencia representa una amenaza por sí misma porque introduce la heterogeneidad en el colectivo de amigos. Lo político, para Schmitt, no se basa en el diálogo o en el compromiso, sino en la guerra y la discordia, siendo el enemigo “el otro”, “existencialmente distinto y extraño”, con quien “en último extremo

pueden producirse conflictos con él que no pueden resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero no afectado o imparcial” (2008: 57). Visto así, la solución de cualquier conflicto no es de orden político, sino que persiste en la enemistad como su origen, exacerbándolo. La política, dice, no rechaza ni trata de evitar el conflicto. Prospera con el conflicto. La victoria aguarda siempre al que sobrevive y es capaz de convencer a su adversario de que ha sido derrotado.

Así como hay quien sostiene que el código al que responde el sistema económico es el de beneficio/pérdida y no a criterio alguno de justicia, hay quien justifica, siguiendo a Carl Schmitt, que la política no tiene nada que ver con la ética.

En mi opinión, la autonomización absoluta de las diversas esferas de la actividad humana (económica, política, científica, ética, etc.) es la manera más simple y menos convincente de abordar el complejo problema de la interrelación que se da entre ellas en la vida real. La tesis de que la moral es sospechosa en el mundo moderno, en la “sociedad de mercado”, no es nueva.

Las virtudes (los valores o cualidades morales, como las llamaríamos ahora) que deben exhibir los gobernantes y demás miembros de las instituciones políticas hace tiempo que quedaron desplazadas, que dejaron de jugar una función importante y dieron paso a los intereses individuales y su convergencia como aglutinantes sociales. Inmersos como estamos en una sociedad de competencia y en una cultura basada en principios de independencia, individualidad y propiedad, resulta cada vez más difícil respetar y practicar principios y valores colectivos como la solidaridad, la cooperación o la generosidad. Nuestros políticos están demasiado obsesionados por sus intereses personales y partidistas.

Es una opinión tan antigua como actualmente compartida el descrédito moral de la política, hasta el punto de identificarla sin más, por lo general, con el engaño, la mentira, la deslealtad, el lucro, la corrupción y la manipulación de las gentes. Si la política es la maldad, la ética sería la bondad y el remedio a los problemas políticos a través de la mera aplicación de un código ético. Esta opinión sobre la política, a la que no le faltan argumentos, aunque

de una manera simplificadora y absolutista, suele enmascarar, a menudo, la infundada presunción acerca de la maldad estatal enfrentada a la inmaculada pureza propia de la sociedad y de los individuos (Díaz, 1984: 10).

Los dilemas que la política moderna presenta sobre sus fines o los tipos de sociedad que se persiguen, así como los medios para alcanzarlos, constituyen todo un reto de difícil resolución para los que toman decisiones por y para una colectividad determinada.

La política no es un oficio fácil, puede ser una dedicación admirable, incluso la más noble de las tareas, pero es susceptible de ser el más vil de los oficios.

Para el objeto de este libro, he acotado la reflexión a tres pensadores clásicos. El motivo de su elección no es otro que cuando se examina la historia del pensamiento sobre la tensión entre ética y política, así como el conflicto moral que surge en la acción política, Maquiavelo y Weber aparecen como dos referentes imprescindibles en los que hay que detenerse, y si se desea indagar en las actitudes de los partidos de la izquierda en relación con la ética, es obligado recurrir a la historia del pensamiento que las inspiraron, a su figura central, Marx.

Se ha dicho que los clásicos pueden considerarse de dos maneras: como predecesores nuestros y como gentes que desafían lo que creemos (incluido lo que creemos sobre los clásicos). Solo la segunda función justifica tomárselos en serio. Como escribió Italo Calvino, “siempre tienen algo más que decir”.

A través de estos tres autores pretendo ilustrar e invitar a la reflexión sobre la ética y la política como dos nociones irremediabilmente relacionadas y sometidas a una constante tensión y, a menudo, en contradicción. La búsqueda de un equilibrio entre la ética y la política para la salud de la vida pública es una tarea necesaria pero ardua, siempre cuestionable y problemática, sin un modo único o, incluso, satisfactorio de resolución. Lo comprobamos constantemente en muchas de las cuestiones públicas disputadas. Así ocurre con temas como el de la pandemia, con la invasión de Ucrania, la inmigración, los refugiados, los problemas lingüísticos y territoriales, la política

fiscal y económica, las cuestiones medioambientales, el aborto, la eutanasia, los dilemas derivados de la ingeniería genética y los relacionados con la bioética, por citar solo algunos casos.

Las controversias y debates sobre ambas esferas, la ética y la política, como podremos observar en los pensadores y en las interpretaciones de sus textos aquí analizados, están muy abiertas al debate, lo han estado a lo largo de la historia y lo seguirán estando en el futuro. En todo caso, a falta de un epílogo dejo que sea el lector o lectora de este libro quien saque sus propias conclusiones.

Nicolás Maquiavelo: ¿divorcio entre la política y la moral?

En 1513, Niccolò di Bernardo del Machiavelli (1469-1527), il Machia, como le llamaban los amigos, nada más salir de prisión tras ser torturado y acusado de conspirar contra la tiranía de la familia Médici, decidió retirarse de la vida pública en una casa de campo y dedicarse a la escritura.

Maquiavelo adquiere una relevancia intelectual fundamental por dos obras: El príncipe (1513) y los Discursos sobre la primera década de Tito Livio (escritos probablemente entre 1513 y 1520). No fueron publicados hasta después de su muerte, en Roma, en 1532 y 1531, respectivamente.

En vida fueron otras las obras que lo hicieron relativamente célebre entre sus contemporáneos: la comedia teatral La mandrágora (1518) y Del arte de la guerra (1521). En 1520 se le asigna la tarea de escribir una Historia de Florencia con la aprobación del cardenal Julio de Médici, el futuro papa Clemente VII, y dedicada a él una vez terminada la obra en 1525.

En El príncipe, una serie de consejos prácticos a un nuevo príncipe que libere y unifique Italia, intenta explicar cómo actúan los príncipes y cuáles son las leyes de su proceder para adquirir y, principalmente, conservar el poder del principado, cuyos mecanismos de asentamiento son diametralmente opuestos a los requeridos por un régimen republicano, forma de gobierno superior por él preferida. En los Discursos sobre la primera década de Tito Livio (en adelante, Discursos) se preocupa por el gobierno de las repúblicas y la forma de gobernarlas¹¹. En ella se encuentra el núcleo fundamental de su pensamiento político, siendo su obra más larga, importante y ambiciosa.

Una pluralidad de interpretaciones

Es impresionante la extraordinaria pluralidad de interpretaciones contrapuestas existentes de Maquiavelo. Más de veinte detecta Isaiah Berlin, para quien lejos de ser un reproche a su obra es la explicación de su excepcional y fértil originalidad. Maquiavelo ha sido utilizado por pensadores políticos de muy diversa extracción y con intentos incluso opuestos entre ellos. Se le ha considerado desde un pensador diabólico y maestro de tiranos hasta el verdadero fundador del republicanismo moderno. El tema de su obra que mayor polémica ha suscitado, y el que ha alimentado con más fuerza y por más tiempo la leyenda negra que lo persigue hasta nuestros días, es el de la moralidad en la vida pública, la forma en que concibió la relación entre moral y política.

En su siglo y en los siguientes, Maquiavelo fue reprobado en nombre de la religión y la moral. Federico II, rey de Prusia, lo calificó como “el enemigo de la humanidad”, Voltaire lo llamó “el doctor del crimen”, Shakespeare se refirió a él como “el sanguinario Maquiavelo”. No faltaron voces, más o menos encubiertas, que intentaron redimirle. También apoyos explícitos como los de Spinoza y Rousseau, para quienes Maquiavelo, como republicano sincero, había querido poner al descubierto, para aviso de los pueblos, las prácticas secretas de los tiranos; de Francis Bacon, que, sin dejar de censurar ciertas máximas del florentino, le reconocía el mérito de haber descrito el comportamiento de los hombres ante el poder tal y como es y no según un esquema ideal; de Nietzsche, quien decía que “en todo pensamiento moderno encontramos a Maquiavelo”; de Napoleón, quien dijo que “de todas las obras políticas que vale la pena su lectura [...] la única es la de Maquiavelo”; de Hegel, que en su época juvenil “soñó en convertirse en un segundo Maquiavelo, en el Maquiavelo de su propio tiempo”; de Karl Marx y Max Weber, a los que atraía el rechazo del florentino del idealismo moral aplicado a la política; de Meinecke, que le consideró el precursor de la “razón de Estado”; o

de Gramsci, que vería el príncipe moderno en el partido político en cuanto plasmación de la voluntad colectiva como conciencia operativa de la necesidad histórica. Muchos otros matizarían sus juicios, a mitad de camino entre la denuncia moral, el elogio de su republicanismo y el amor a la libertad. No faltan quienes lo utilizan para justificar que la ética poco tiene que ver con la política. Pero con todo, la tónica dominante del pensamiento posterior ha sido la de condena y enfática denuncia.

El príncipe no se leía para satisfacer una curiosidad intelectual. En manos de sus primeros lectores sus enseñanzas tuvieron una aplicación inmediata, y a través del tiempo, comenta Cassirer (1968: 138-139):

[...] ha sido empleado como un arma poderosa y peligrosa en las grandes luchas políticas de nuestro mundo moderno. Sus efectos eran claros e indudables. Pero, en cierto modo, su sentido permanecía secreto. Aun ahora, cuando el libro ha sido abordado desde todos los ángulos, después de ser discutido por filósofos, historiadores, políticos, y sociólogos, este secreto no ha sido todavía completamente revelado. De un siglo a otro, casi de generación a generación, encontramos no solo un cambio, sino una inversión completa en los juicios sobre El príncipe. Lo mismo puede decirse sobre el autor del libro. La imagen de Maquiavelo, confusa por el amor de unos y el odio de otros, ha cambiado en la historia; y es extremadamente difícil reconocer, detrás de todas esas variaciones, la efigie verdadera del hombre y el tema de su libro.

Durante mucho tiempo se consideró que El príncipe y los Discursos pertenecían a dos tradiciones políticas distintas y que el discurso republicano del segundo libro difícilmente podía reconciliarse con el aparente cinismo o amoralidad del primero. Para algunos intérpretes de Maquiavelo, las enseñanzas de El príncipe servirían tanto a los tiranos como a los gobernantes justos, esto es, siguiendo el símil de Schopenhauer, Maquiavelo enseñaba política como el maestro de esgrima su arte, sin tener en cuenta qué uso harán de él sus alumnos. Reprochar a Maquiavelo el carácter inmoral de sus escritos sería tanto como censurar a un maestro de esgrima que no

inicie sus lecciones adocrinándonos contra el asesinato, o el símil de Ernst Cassirer para el que Maquiavelo contemplaba la política como un juego de ajedrez. Conocía sus reglas y las analizaba de forma muy detallada, pero no tenía la intención de criticar o cambiar dichas reglas. Su única preocupación era encontrar la mejor jugada, la que gana el juego (ibid.: 170).

Más allá de lo distorsionado, acertado o desacertado que nos parezcan estas interpretaciones y símiles, para todo aquel o aquella que se quiera acercar a Maquiavelo, *El príncipe* debe ser leído con el resto de su obra si se quiere entender apropiadamente su pensamiento.

La idea más corriente que se extrae del florentino es que el único fin de la política consiste en conservar y ampliar el poder a toda costa, sin reparar en gastos, y la de haber descubierto que la lógica de la política radica en su divorcio de la ética. Esta versión ha originado el adjetivo “maquiavélico” para calificar a la persona que miente, actúa cínicamente, engaña, manipula y utiliza la fuerza para conseguir sus oscuros fines. Para los representantes de este Maquiavelo (Benedetto Croce, Leo Strauss, George Sabine...), el autor de *El príncipe* es “un maestro del mal”, “un corruptor de la política”, “un adulador carente de escrúpulos que buscaba el favor de los poderosos”, “un amoral político, indiferente ante el uso de medios inmorales para fines políticos”. Frente a esta interpretación convencional de Maquiavelo se levanta otra posible, la representada, fundamentalmente, por el filósofo político Isaiah Berlin (1992) y el historiador Quentin Skinner (1984), que no separa la política de la ética, sino que distingue entre ética política y una ética que no sería apropiada para la política.

La diferencia de Skinner con Berlin radica en que este último identifica esa otra ética no adecuada para la política con la “ética judeocristiana”, mientras que Skinner la identifica con la “ética clásica”, entendiéndola por esta la que fue elaborada a lo largo de distintas etapas históricas por las reflexiones de Sócrates, Platón, Aristóteles, el estoicismo, Cicerón y la tradición judeocristiana (Franzé, 2003: 70). Aunque la etiqueta, “clásica” o “antigua” es una, conviene tener en cuenta que en su interior anida un conjunto de pensadores muy diverso y heterogéneo, los cuales no coinciden

en todos los temas que abordan. Sería un error hacer con todos ellos un totum revolutum, sin distinciones de ningún tipo. Además de la diferencia que existe entre la vertiente religiosa judeocristiana, como una ética extramundana, y la vertiente sofista, socrática o aristotélica-ciceroniana, como una ética terrenal o mundana, nos encontramos, en esta última, por ejemplo, con sofistas como Protágoras, Gorgias, Trasímaco o Calicles (quienes se dedicaban a enseñar en Atenas retórica, lógica y gestión de los asuntos públicos a los hijos de las clases privilegiadas, futuros gobernantes de la ciudad), que en oposición al pensamiento de Sócrates y Platón, se mostraron escépticos en relación a la existencia de sistemas morales absolutos. No aceptan la posibilidad de fundamentar objetivamente los valores —como el bien, lo justo, el orden o lo valioso—, afirmando que, al igual que las normas y las leyes de la ciudad, su carácter es relativo a las distintas formas de organización social y cultural existentes en un momento y en un lugar determinados. Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, se opone al relativismo de los sofistas y afirma que los conceptos morales —como el bien en sí— pueden ser conocidos racionalmente y tienen un carácter absoluto, universal, objetivo y válido para todas las personas en el tiempo y el espacio. Si Sócrates criticaba el que cualquier joven sin conocimientos especiales se dedicase a la política en Atenas y que el sorteo decidiese sobre quién había de desempeñar determinados cargos públicos, Platón funda la teoría de los filósofos gobernantes. Asegura que aquellos que conocen los verdaderos principios morales, es decir, los filósofos, son los más aptos para dirigir la ciudad y educar a los ciudadanos¹². Considera la política inseparable de la ética, como una ciencia exacta, destinada a conocer la verdad de los valores. Para Platón solo hay una única forma de vida buena y de organización política ideal o perfecta. Asimismo, el hecho de que Aristóteles fuera discípulo de Platón no significa que asumieran un pensamiento idéntico: divergían en su concepción del mundo, de la ética, de la política o de la religión. Por ejemplo, a los efectos del objetivo de este trabajo, si para el intelectualismo moral de Sócrates y Platón basta con el conocimiento para alcanzar la virtud, pues piensan que todo aquel que conoce el bien obra bien y nadie obra mal a sabiendas, sino por ignorancia, para Aristóteles, en cambio, para obrar el bien no es suficiente con el conocimiento, hay que educar los sentimientos e inclinaciones en esa dirección y es fundamental la voluntad de

practicarlo (Aristóteles, 2014, VII, 2, 1145b: 185; X, 9, 1179b: 294)¹³. El conocimiento de la salud no nos hace más sanos, ni tampoco el simple conocimiento de una virtud ética nos hace virtuosos.

La autonomización de la política

Maquiavelo no basa nunca ningún razonamiento político en razones cristianas o bíblicas ni en ningún otro orden moral trascendente que establece principios de conducta recta, define la felicidad y revela la perfección del alma. Maquiavelo es un pionero en el complicado tránsito del pensamiento político antiguo al pensamiento político moderno. Deja atrás toda explicación trascendente de la organización social y comienza a pensar la política como una esfera de acción autónoma.

El poder es para los que tienen la habilidad de apoderarse de él. Su preferencia por la república o un gobierno popular deriva, como más adelante veremos en detalle, de la observación de que estos gobiernos son menos crueles y más escrupulosos, libres y estables que las tiranías.

Los pensadores medievales tenían un concepto del poder legítimo, que era el del papa o el del emperador o derivados; para muchos de ellos eran claras las diferencias entre la filosofía de Platón y Aristóteles, que culminaba en la idea de una excelencia humana autónoma que se completaba con el perfeccionamiento de nuestra facultad racional, y la fe bíblica, que promulgaba la idea de salvación o redención como máximo premio de un Dios misterioso. A diferencia del mundo clásico, en el que el orden político abarcaba todo un conjunto de funciones morales, éticas, religiosas, además de la propia función del poder, dirigidas al desarrollo y formación del hombre —la polis como paideía—, con la aparición del cristianismo este planteamiento se trastoca radicalmente: el orden político queda constreñido al mero poder y, en nombre de la única comunidad moral —la de los discípulos de Cristo—, relega aquel al mundo del pecado. La afirmación de una comunidad superior, desde la que puede juzgarse “desde fuera” la propia comunidad política, consuma la separación entre ética y política, que será la raíz de las tensiones subsiguientes entre poder temporal y poder espiritual,

Iglesia y Estado, Estado y sociedad civil (Iglesias, 2006: 453-454).

Isaiah Berlin sostiene la tesis de que en la historia del pensamiento político occidental y, más ampliamente, en la historia del pensamiento y de la conducta humana en Europa, ha habido, por lo menos, tres grandes puntos de inflexión, en el sentido de un cambio de actitud, un cambio radical en el marco conceptual en el que las preguntas se habían planteado; nuevas ideas, nuevas palabras, nuevas relaciones en virtud de las cuales los problemas antiguos aparecen como algo remoto, obsoleto. El primer punto de inflexión se produciría entre la muerte de Aristóteles y el auge del estoicismo. El segundo, el provocado por Maquiavelo: la división tajante entre virtudes naturales y virtudes morales; la convicción de que los valores políticos no solo son diferentes, sino que pueden ser incompatibles con la ética cristiana; la visión utilitaria de la religión; el descrédito de la teología y de cualquier justificación metafísica o teológica. Todo esto era nuevo y desconcertante. El tercer punto de inflexión se daría con la aparición del romanticismo a finales del siglo XVIII, principalmente en Alemania (1998: 247-249)¹⁴.

La llamada por Skinner revolución de Maquiavelo la podemos sintetizar de la siguiente manera: frente a la acusación respecto de la inmoralidad del planteamiento maquiavélico, dirá que no hay tal, sino que lo que existe es una secularización, una autonomización de la política, la cual se convierte en un arte de la conducción de los hombres, una técnica acerca de cómo gobernar; terrenalidad de los fines; búsqueda del bien común, y relación paradójica entre el bien y el mal.

Para la ética judeocristiana el bien lleva al bien y el mal al mal porque integra mundo terrenal y mundo ultraterrenal. En este último es donde el mal, a pesar de poder hacerlo en la Tierra, no triunfa nunca. De ese modo, la acción ética humana queda racionalizada: el bien lleva al bien, porque aunque el bien lleve al mal en la Tierra, conduce al bien en el único mundo que verdaderamente importa, el ultraterrenal. A la inversa, aunque el mal se imponga en la Tierra, nunca logrará la salvación, con lo cual lleva finalmente al mal (Franzé, 2009: 56)¹⁵.

En línea con Skinner, el politólogo Javier Franzé sostiene que

Maquiavelo no considera que es exclusivamente el carácter extramundano de una ética, como la judeocristiana, lo que le impediría comprender la especificidad de la política, sino su rasgo de ética absoluta e incondicionada. Algo que, en su opinión, comparte con la ética clásica, identificando el bien con el cumplimiento incondicionado de mandatos absolutos: “no matarás”, “no mentirás”, “dirás siempre la verdad”... sin preocuparse por cómo las situaciones concretas afectan la realización del bien¹⁶.

La estudiosa clasicista británica Edith Hall no compartiría la idea de introducir a Aristóteles entre los clásicos que sostienen una ética de valores absolutos y universales. En la interpretación de esta autora, el sistema ético de Aristóteles es versátil, flexible y práctico en lo que respecta a su aplicación en la vida cotidiana:

Aristóteles pensaba que los principios generales son importantes, pero también, y a menudo, pueden inducir a error si no se toman en cuenta las circunstancias concretas. Esa es la razón por la que algunos aristotélicos se llaman a sí mismo “particularistas morales”. Cada situación y cada dilema requieren analizar en detalle las particularidades esenciales (2022: 42 y 47).

Para Aristóteles los temas éticos y políticos son opinables, suscitan gran diversidad de opiniones y no caben en ellos la exactitud que es propia de otras ciencias sino solo el bosquejo aproximativo, “de aquí que deba acogerse con indulgente reserva todo lo que habremos de decir” (2014, I, 1).

Para Maquiavelo, el gobernante debe ser capaz de adaptarse a las exigencias de la política, lo que le obliga a pensar la ética de un modo diferente a como venía haciéndose; esto no quiere decir que sea de forma menos preocupada por hallar la respuesta a la pregunta ética acerca de en qué consiste obrar bien, pero sí consciente de que ese obrar bien en el ámbito político no es ni puede ser obrar del mismo modo que en cualquier otro de la vida.

Maquiavelo rompe con la idea de la ética como un orden normativo

de carácter absoluto fundamentado, en última instancia, en un ser superior externo al individuo y rompe, al mismo tiempo, con la idea clásica de entender la política, no solo desde la perspectiva cristiana que había sido la dominante en el Medievo, sino con toda la corriente de inspiración platónica. Pero este cambio de perspectiva no pasa por la negación de la moral, como era tópico en la forma de entender la política por parte de Maquiavelo. Para Isaiah Berlin, lo que Maquiavelo hizo no fue separar la política de la moral, sino que lo que llevó a cabo fue la separación de dos mundos morales incompatibles, el de la moralidad cristiana y el de la moralidad del mundo pagano.

La falacia socrática

Cuentan que, antes de morir, Maquiavelo, famoso por sus bromas e ironías —él mismo se define como “historiador, cómico y trágico”, en la firma que pone en una carta de 1525 a Francesco Guicciardini—, reunió en su lecho de muerte a sus amigos y les relato un sueño que había tenido y que con el paso del tiempo se hizo famoso como “el sueño de Maquiavelo”¹⁷. Un sueño, que poco importa que fuera apócrifo, en el que dijo haber visto una multitud de hombres mal vestidos, de aspecto mísero y que daban muestras de sufrimiento. Les preguntó quiénes eran y a dónde iban, y ellos le contestaron: “Somos los santos y beatos, vamos camino del paraíso”. Un poco más allá vio otro grupo, esta vez compuesto por personas de aspecto noble y grave, ataviados con ropajes solemnes, que discuten de importantes asuntos políticos. Entre estos reconoció a los grandes filósofos e historiadores de la Antigüedad, entre ellos a Platón, Plutarco y Tácito. También les preguntó quiénes eran y hacia dónde se dirigían, y estos le respondieron que al infierno, ya que habían sido condenados. Concluido el relato, explicó a sus amigos que prefería, con mucho, ir al infierno para conversar sobre política con los grandes hombres de la Antigüedad, antes que ir al paraíso a morir de aburrimiento con los santos y beatos que a buen seguro lo pueblan.

La moraleja del sueño de Maquiavelo es que los grandes hombres que fundaron, gobernaron bien y reformaron repúblicas con sus obras y escritos no gozan con beatitud de la eternidad en el sitio más luminoso del universo; van, en cambio, al infierno, porque para llevar a cabo las grandes obras que los inmortalizaron violaron las normas de la moral cristiana. En la interpretación de Rafael del Águila son condenados porque su actividad no es moralmente transparente, es ambigua y trágica, ligada a veces al mal para proteger el bien. Maquiavelo subvierte el tranquilo orden que Del Águila (2004: 16 y 191) ha definido como el de la falacia socrática, aquella que sugiere que el pensamiento conduce al bien y que el

bien siempre produce bien, el mal siempre produce mal, y que nunca un bien puede proceder de un mal ni un mal del bien. Aunque, ciertamente, el remedio al mal pasa por el pensamiento y la reflexividad, este no siempre conduce al bien. El remedio al mal debe aunar pensamiento y política. Porque la política, aunque paradójicamente está ella misma ligada al mal, es la única alternativa que tenemos de combatir el mal, esto es, la injusticia, la dominación, la explotación, la humillación, en el mundo. Al final de todo, el mejor antídoto es una ciudadanía vigilante con capacidad para la reflexión y la crítica; como dice Del Águila, “somos nosotros quienes trazamos la línea de lo intolerable”.

Las preguntas por el mal y su sentido, se justifique como se justifique, ponen en cuestión todos los principios ordenadores de nuestro universo: a Dios, a la naturaleza, a la razón o al ser humano. En el mismo Kant encontramos una teoría del mal que sentó un claro precedente a toda tesis filosófica sobre las tendencias innatas al mal. Señala al ser humano como culpable y argumenta que la mala conducta en sociedad no es un simple producto de las condiciones sociales imperantes en ese momento: tiene sus raíces en la naturaleza humana universal, que encierra ciertas tendencias al abuso de otras personas (es decir, a tratar a esos otros individuos no como fines en sí mismos, sino como instrumentos). Para Kant el ser humano tiene una “propensión natural al mal”, le es “innato”, un mal al que llamó radical¹⁸ y en el que la naturaleza animal en sí no sería el único o principal problema, es más, la considera “básicamente neutral”. Kant estaría de acuerdo, asegura Martha Nussbaum, en que la fuente primaria de nuestras dificultades morales no radica en el hecho de que seamos animales, sino que “las fuentes primarias del odio, la estigmatización y la exclusión grupales deben buscarse en estructuras exclusivas de la vida humana” (2014: 203 y 205)¹⁹. Es famosa la frase de Kant: “Con un leño torcido como aquel del que ha sido hecho el ser humano nada puede forjarse que sea del todo recto”. La cual se podría completar con otra de Berlin: “Pero hay que intentarlo continuamente”.

Como sugiere Maquiavelo, no vivimos en un mundo en el que basten las buenas intenciones o la buena voluntad porque en él el bien y el mal se hayan inextricablemente entrelazados; en el obrar el bien en política incluye la posibilidad de tener que hacer el mal,

en casos límite y siempre que esté al servicio de salvar el bien de la comunidad política. Constata esta relación paradójica en varios ejemplos o leyendas históricas. Así, en los Discursos introduce la figura de Rómulo, fundador de Roma, al que excusa por haber cometido un fratricidio pues sus acciones estuvieron orientadas al bien común. Condena su alma pero salva a la ciudad. Un mal (el asesinato de su hermano Remo) lleva a un bien (el bien común) (Maquiavelo, 2003, libro I, cap. 9). Maquiavelo también cita a Moisés en los Discursos, asociado a un conquistador con suma autoridad preocupado por el bien común, y en El príncipe lo refiere como un hombre grande, excelentísimo, admirable, digno, virtuoso, fundador y profeta, asociado a aquellos que invaden otros territorios por medio de una guerra “cruel y pavorosa”, pues tiene que “expulsar o matar a sus antiguos habitantes”. Una conducta, la de estos míticos personajes, que no es condenada y sí, en cambio, apoyada con admiración por los historiadores clásicos y la Biblia, de la que Maquiavelo participa y se hace eco.

De nuevo un mal (la conquista de un territorio y la matanza de sus habitantes) lleva a un bien (liberar a los hebreos de la esclavitud en Egipto y llevarlos hacia la tierra prometida). El liderazgo de Moisés en Maquiavelo no es el de un mero instrumento de Dios, sino el de un líder humano que ejerce su autoridad en la nueva fundación a través de su virtù.

Maquiavelo recomienda resolver la tensión problemática entre los dos modos posibles de actuación en política, uno guiado por la ética clásica occidental y otro por la ética política, aplicando, en casos límite, el criterio de evitar males mayores realizando males menores. No busca una solución fácil basándose en una justificación “teológica” que nos consuele. No hay una postura política inocente. Este criterio, que justifica el mal al entenderlo como parte de la política, en la medida en que el mundo es irracional en términos morales, es el que define a la ética política de Maquiavelo, y no el de que el fin justifica los medios, como suele afirmarse.

¿El fin justifica los medios?

Se define de una manera simplificadora el maquiavelismo como si fuera exclusivamente la teoría política según la cual el fin justifica los medios. La frase “el fin justifica los medios”, que se ha atribuido erróneamente a Maquiavelo, no aparece en ninguna de sus obras. Eso se lo atribuyeron posteriormente los jesuitas. El florentino no habla de “justificar”; utilizó el verbo *scusare*, un término mucho más vinculado a la moral que *giustificare*. Ningún espíritu sabio “le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república. Sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados, y cuando estos sean buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer” (2003, I, 9)²⁰.

Maquiavelo nos dice que es el éxito del fin ya obtenido lo que otorga legitimidad al hecho, aunque los medios para conseguirlo transgredan la moralidad de su tiempo. Maquiavelo justifica el fratricidio cometido por Rómulo porque para él la ética con la que se mide la política está alejada de la ética religiosa cristiana; en esta última, el mandamiento de “no matarás” no está sometido a circunstancias, sino que posee un valor absoluto. El juicio de Maquiavelo no es moralista. El criterio para distinguir la buena política de la mala es el éxito; el éxito de un príncipe se mide por su capacidad de conservar el Estado. Los malos medios serán excusables siempre y cuando estén orientados al bien común o se correspondan a mantener lo *Stato*, esto es, al orden y unidad del poder, no un poder corrupto que se quiera conservar a cualquier precio (2019, cap. XVIII); en ese caso, advierte de que el político perderá su dominio (2003, libro III, cap. 5).

Solo por el bien del Estado puede recurrirse a medios extraordinarios, no cuando conviene a la ambición del príncipe. Para Maquiavelo, no puede censurarse a nadie por emprender una

acción que es útil para un reino o para la constitución de una república.

En el orden político, esta excusa de sustituir el bien del Estado por lo útil no es propia del orden moral; se encuentra más bien en el orden de la eficacia, de lo oportuno y conveniente. Sin embargo, su concepto de lo útil se ennoblece y se purifica en lo útil sublimado de la patria, del bien común, que para Maquiavelo es el “bien de muchos”, del pueblo, que trasciende al práctico y limitado del individuo.

En un famoso párrafo del capítulo 41, libro tercero, de los Discursos, con el significativo título “Que la patria se debe defender siempre, con ignominia o con gloria, y de cualquier manera estará bien defendida”, Maquiavelo llega a decir que, en caso de que la república y la libertad se encuentren en peligro, son excusables todos los medios para su salvación ya que si el Estado zozobra, todo está perdido.

Este consejo —dirá— merece la atención de todo ciudadano que deba asesorar a su patria, y debe ser observado por él, pues en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o a lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad.

No se pregunta Maquiavelo cuáles son los medios para llegar a un fin, indaga por el fin para el uso de los medios. No hay, como en Kant, un imperativo categórico que prescriba una acción como buena en sí misma, la llamada ley moral que ordena la ley civil, sino un imperativo práctico, del cual parten los actos más adecuados en su realización. Lo que conlleva, en determinadas circunstancias, a tener que pagar un alto coste, como es el silencio de las víctimas que deben ser sacrificadas en aras del fin político que se persigue.

El gran mérito que Isaiah Berlin (1992: 125) reconoce de Maquiavelo es que no niega esto. Que nunca llama bien al mal o mal al bien, como sí lo harían grandes filósofos y muchos defensores de la “razón de Estado”, imperialistas, católicos y protestantes. Que “la necesidad no conoce ley” se encontrará no solo en la Antigüedad, sino en Tomás de Aquino, en Dante y en otros escritores medievales antes que en Maquiavelo. Pero el escándalo llegaría con el florentino.

Para Maquiavelo, dado que la violencia, tanto en el pasado como en el presente, ha mostrado ser un factor permanente que no se puede eliminar, se trata de buscar los medios para reducirla, controlar su aplicación y lograr el mal menor, lo que se ha dado en llamar “la economía de la violencia” (Wolin, 1993: 210-256).

La traición, la mentira, la crueldad, deben utilizarse con toda la economía posible, y su empleo afectará a la ausencia de gloria de quien las usa²¹. Maquiavelo prefiere con mucho los gobernantes buenos y prudentes a los malos y crueles, prefiere Marco Aurelio a Nerón, pero sabe que inevitablemente tienen que habérselas con cosas brutales. La vida política, tal como son las cosas, está llena de crímenes, traiciones y perversidades, y para el florentino no se debe sentir el temor de verlas cara a cara y llamarlas por su nombre.

“Un príncipe —dice— no debe preocuparse de la fama de cruel si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales. Porque con poquísimos castigos ejemplares será más clemente que aquellos otros que, por excesiva clemencia, permiten que los desórdenes continúen, de lo cual surgen siempre asesinatos y rapiñas” que perjudican a toda la comunidad (2019, cap. XVII).

Ningún escritor político antes de Maquiavelo había dicho estas cosas, y mucho menos enseñar el arte de esos crímenes. Esas cosas se hacían, pero no se enseñaban.

La economía de la violencia propuesta por Maquiavelo entraña la no prolongación de la utilización de la coacción o represión en el tiempo. Implica que, al momento de su uso, se deben destinar a ella todos los recursos necesarios, guiados por los criterios de firmeza y de eficacia, pero evitando incurrir en una aplicación excesiva de la misma. Es por ello que recomienda que toda acción del príncipe sea

(y el uso de la violencia no es la excepción) “prudente”. En resumen, que la crueldad debe ser bien usada: “Puede llamarse crueldad bien usada (si del mal es lícito decir bien) la que se lleva a cabo rápidamente, para lograr la firmeza del poder, y después no se insiste en ella [...]”, y añade más adelante: “Quien usurpa un Estado debe realizar de una vez todos los actos de crueldad que estime necesarios para lograr su objetivo. De este modo no tendrá que repetirlos y vivirá seguro” (ibid., libro VIII).

Un ejemplo de cómo ha de economizarse la violencia lo encontramos en relación con las ejecuciones: “Y si a pesar de todo le resulta necesario proceder a ejecutar a alguien, debe hacerlo cuando haya justificación oportuna y causa manifiesta” (ibid., libro XVII), teniendo como objeto la pacificación o la estabilidad de la sociedad, ajusticiando a los causantes de asesinatos, revueltas o rapiñas.

Para Maquiavelo el mal siempre será el mal, y el bien siempre será el bien. No trató de escudar las transgresiones que constituían el precio del *vivere libero e civile* tras cortinas de humo.

Hannah Arendt (1996: 150) señala que Maquiavelo creyó que debía ser posible repetir la experiencia romana a través de la fundación de una Italia unificada, pero, a diferencia de los romanos, para quienes se trataba de un hecho del pasado, consideraba que para ese “fin” supremo todos los “medios”, y en especial los medios violentos, estaban justificados. Esto le sugiere a Arendt la idea de considerar al florentino como un consejero del “despotismo de la libertad”, un predecesor de las revoluciones modernas, porque él —como Robespierre, Lenin y todos los grandes revolucionarios que son sus descendientes— nada deseó con mayor pasión que la posibilidad de iniciar un nuevo orden de cosas. Es cierto que Maquiavelo acepta el uso de la violencia para casos extraordinarios, cuando la legalidad no es efectiva, pero pone límites; lo rechaza, precisamente, cuando ella se utiliza para consolidar gobiernos tiránicos. En la tiranía, dice, no existe sino el bien particular del gobernante, y el bien común es desconocido. Maquiavelo considera que se puede llegar al principado por dos vías: “por medio de acciones criminales y contrarias a toda ley humana y divina” o “con el favor de los ciudadanos” de su patria (2019, cap. VII). Pone a Agatocles²² como

ejemplo del primer caso, que alcanzó su objetivo con conductas criminales, violencia exacerbada y crueldad inaudita, razón por la cual afirmó que:

[...] no es posible llamar virtud exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra, de respeto, de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no gloria (puesto que) su feroz crueldad e inhumanidad, sus infinitas maldades, no permiten que sea celebrado entre los hombres más nobles y eminentes (ibid., cap VIII).

Para Maquiavelo, en el escenario político no todo está permitido, cualesquiera que sean las circunstancias; “entrar en el mal” es el recurso extremo una vez agotado el camino del bien y en caso de que sea necesario para el éxito del fin propuesto. No es la violencia del gobernante que arregla o restaura, sino la violencia del que destruye o arruina la que hay que condenar. Los que lo hacen para arreglar actúan en función del bien común; los que lo hacen para estropear no atienden a ninguna consideración sobre el justo empleo de ese poder.

De modo que cuando en un Estado libre surge una tiranía, el menor mal que resulta de ello es que la ciudad ya no avanza ni crece en poder o en riquezas, sino que la mayoría de las veces retrocede y disminuye. Y si quiere la suerte que alcance el poder un tirano virtuoso, que por su valor y por la fuerza de las armas extienda su dominio, esto no resultará útil para el país, sino solo para él, [...] porque lo que a él le conviene es mantener el Estado dividido, y que cada tierra y cada provincia le reconozca solo a él, de modo que sus conquistas solo a él aprovechan y no a la patria (2003, libro II, cap. 2).

En cualquier caso, no es que esté justificada la utilización de medios

moralmente dudosos; se excusa su uso cuando, en circunstancias excepcionales, los príncipes pueden verse obligados a ser traicioneros, crueles e infieles para generar ciertas consecuencias buenas, como la creación y conservación de un orden político libre que, a su vez, no deja de regirse por principios. El florentino es sensible a los efectos que los medios tienen sobre los fines. Aunque los medios que propusiera implicasen el uso de la fuerza o el fraude, debían contar con algún tipo de límite en tanto que un uso indiscriminado sería contraproducente, evitando que el príncipe pase a ser odiado, y contra esto previene Maquiavelo en el capítulo XIX y en el XX, en donde, entre otras cosas, dice: “Por eso la mejor fortaleza es no ser odiado por el pueblo”.

El mal mayor es la destrucción de la comunidad política. Y lo es porque en ese caso no solo cae la comunidad en cuanto tal, sino con ella todos y cada uno de los individuos privados, todos sus fines y metas, todas sus felicidades, todos los proyectos de vida propia que caben en una comunidad política, porque solo esta los hace posibles. La salvación de la comunidad es identificada con el bien supremo porque esta ética política asume el presupuesto republicano de que no puede haber individuos libres ni que consigan sus fines fuera de una comunidad libre y autónoma que los incluya (Franzé, 2003: 72).

Maquiavelo no celebra el medio malo, pero no lo condena de forma absoluta, sino que lo defiende en virtud del valor del fin. Porque si bien debe reconocerse que toda acción tiene una dimensión moral, la acción política se halla enmarcada en circunstancias tan peculiares que su moralidad no puede ser determinada con los mismos criterios que se utilizan para calificar las acciones privadas de los hombres. Maquiavelo hace referencia aquí, y profundizará en una distinción ya insinuada por Aristóteles (2015, II, 4, 1277a), cuando afirma que no es lo mismo ser un buen hombre que un buen ciudadano²³.

Maquiavelo es un realista político. Fue el primero en distinguir con total claridad la distancia que se abre entre cómo funciona de hecho la política y cómo nos gustaría que lo hiciera. Maquiavelo “descubre” lo que la monarquía pretendía “encubrir” con un halo de santidad, invocando el derecho divino de los reyes y el carácter

sobrenatural de su mandato. Su ánimo era desvelar la naturaleza profunda de la política, del poder, su rostro desnudo desprovisto de mitos e ideologías legitimadoras, de los ropajes religiosos e ideológicos que lo sacralizaban ante los ojos del pueblo y que suscitaban su obediencia y veneración, luego de siglos de haber sido disimulado con el manto del doble moralismo. Al exponer de forma descarnada la forma en que se conquistaba y ejercía el poder, Maquiavelo aportó una visión totalmente secularizada de sus intereses ocultos, sus móviles, su mecánica y sus instrumentos para garantizar ese *vivere politico e civile* que consideraba como el fundamento mismo de la libertad.

El suyo es un pensamiento que, a pesar de tener más de cinco siglos, conserva una singularidad incómoda y sigue interpellando acerca de cómo se organizan las sociedades en la actualidad. Contrapone las situaciones reales en las que actúan los gobernantes a las normas expuestas en los tratados y “espejos de príncipes”²⁴ con pretensión de validez general. Maquiavelo considera más apropiado ir a la *verità effettuale della cosa* (la verdad efectiva de los hechos) y no a la imagen ideal:

Porque hay tanta distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que quien deja de lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación: porque un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todo, inevitablemente labrará su ruina entre tantos que no son buenos. De aquí que si un príncipe quiere mantenerse como tal es necesario que aprenda a poder no ser bueno y a usar o no usar esa capacidad según la necesidad (2019, cap. XV).

Esto produjo una revolución en la interpretación de las cualidades y virtudes que el pensamiento tradicional —aristotélico, ciceroniano, cristiano, humanista— había atribuido al gobernante. Maquiavelo las interpreta no desde la perspectiva moral dominante, sino desde la perspectiva de los efectos que produzcan realmente en la práctica, y observa que lo que los tratadistas de educación de príncipes tradicionales habían considerado virtudes y vicios para el

gobernante (compasivo/cruel; generoso/ahorrativo; ser amado/ser temido; cumplidor de las promesas/incumplidor) pueden producir efectos perjudiciales en el caso de las virtudes, mientras que los considerados vicios pueden producir efectos útiles para el poder del gobernante.

El príncipe nuevo deberá, según Maquiavelo, actuar según la necesidad que la coyuntura demande, motivo por el cual muchas veces tendrá que saber salir de la moralidad cristiana prevaleciente en vistas a un bien mayor. De este modo, debe ser capaz de sacrificar la salvación de su propia alma en pos de un fin superior: el bienestar de su pueblo y el mantenimiento del Estado. Este fin o bien, así, constituye una nueva moral de carácter eminentemente política y terrenal. La aceptación de tal moral por parte del príncipe le lleva a la condena del otro tipo de moral, la cristiana. El príncipe se halla atravesado intrínsecamente por esta decisión. Pero tal decisión no es, no puede ser sencilla. Maquiavelo mismo, en sus Discursos, advierte que “los hombres toman ciertos caminos intermedios que son muy dañinos, porque no saben ser ni totalmente buenos ni del todo malos, y cuando una mala acción presenta alguna grandeza o magnanimidad, no la saben cometer” (2003, libro I, cap. 27).

Maquiavelo fue muy crítico con la estructura eclesiástica y con muchos aspectos del cristianismo. Creía que Italia seguía dividida porque la Iglesia había sido hostil a la unificación. Además, consideraba que, por culpa de la Iglesia, Italia se había quedado “sin religión y débil”. Acusaba a la religión católica de propiciar la debilidad de las virtudes guerreras, de privar a los seres humanos de la fortaleza necesaria para resistir frente a la opresión inculcando la resignación y un manto soportar por el bien de la vida eterna más allá de la tumba. Nuestra religión, dice Maquiavelo, en vez de héroes beatifica solamente a los mansos y a los humildes, “a los contemplativos más que a los activos”, mientras que la religión antigua o pagana “no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas” (ibid., libro II, cap. 2). Los romanos se aprovecharon siempre de la religión para reorganizar la ciudad, para promover sus empresas, sus guerras y para apaciguar tumultos (ibid., libro I, cap. 13).

Era un adversario de la Iglesia, pero no un enemigo de la religión. Lo que según él estaba mal no era el cristianismo en sí, sino la interpretación que la Iglesia católica había impuesto durante siglos. Por el contrario, estaba convencido de que la religión es uno de los elementos necesarios de la vida social del ser humano. Pero ya no es un fin en sí misma. Su valor y validez dependen no de su verdad, sino enteramente de su influencia sobre la vida política, convirtiéndose en un simple instrumento en manos de los gobernantes, en un arma poderosa en toda lucha política. Los romanos mostraban “observar la religión por prudencia cuando no la observaban por obligación, y si alguno la despreciaba, era castigado” (ibid., libro I, título del cap. 14). Pone a Fernando el Católico como un ejemplo de hábil utilización de la religión por el carácter de cruzada que le dio a una guerra para ocultar sus fines políticos y, además, pudo “sostener sus ejércitos con el dinero de la Iglesia...”. Por otro lado, “[...] —sirviéndose siempre de la religión — recurrió a una santa (piadosa) crueldad expulsando y vaciando su reino de marranos (judíos conversos de fe dudosa)” (2019, cap. XXI). Fernando era un príncipe que, según Maquiavelo, “no predica jamás otra cosa que paz y lealtad, pero de la una y la otra es hostilísimo enemigo y de haber observado la una y la otra, hubiera perdido en más de una ocasión o la reputación o el Estado” (ibid., cap. xviii).

Pero más allá de las críticas a la Iglesia, la cuestión fundamental se encontraba en la disputa moral al señalar la dificultad de convivencia entre la moral cristiana y la política. Para Maquiavelo, el empleo pagano de la religión era el único racional, poniendo el bienestar del Estado como principal fin de la comunidad humana y negando el servicio de ese poder a la idea de justicia que emana directamente de Dios. Esto motivó que la Iglesia, con los jesuitas a la cabeza, incluyera todas sus obras en el Índice de libros prohibidos e iniciara una campaña de desprestigio que prácticamente llega hasta nuestros días²⁵.

La razón de Estado

Históricamente, siempre se ha gobernado según la razón de Estado, está teorizada en la Política de Aristóteles y descrita en su cruda realidad por historiadores como Tácito o Tito Livio (Castillo Vegas, 2016: 9).

Vaya por delante que la noción de “razón de Estado” es un tema complejo, entre otros motivos porque es un concepto polisémico y ha sido utilizado por diversos autores con diferentes intenciones y sentidos. La expresión “razón de Estado”, atribuida por algunos autores a Maquiavelo, no se encuentra en su obra, que usa en cambio la del arte del Estado (*arte dello Stato*)²⁶. Maquiavelo mantiene una clara diferenciación conceptual entre la “política”, para denominar la vida ciudadana en la república, y “el arte del Estado” o “técnica del Stato” para denominar a los medios relativos al poder del gobernante. En los Discursos utiliza el término “político” en el sentido tradicional de “buen gobierno” de la ciudad, de un gobierno con leyes y libertad de los ciudadanos, de un *vivere libero e civile*, contrario a la tiranía y, también, a la corrupción. Cita como ejemplos de “vivir políticamente” a las repúblicas de Esparta y Venecia (2003, libro I, cap. 6). “Vivir políticamente” es también lo contrario de corrupción; para Maquiavelo, una república no se puede conservar si hay corrupción, es decir, si un grupo social se interesa por sí mismo y no por la comunidad. En *El príncipe* habla de otra cosa, de “la técnica del Estado” o “arte político”, esto es, de la técnica para conservar o preservar el “Estado”. En la Florencia de los Médici se entendía el *Stato* como el poder personal sobre las leyes y sobre las instituciones públicas, lo contrario a “ciudad” o “república”, ya que estas se referían expresamente al gobierno de la ley, a la prioridad de las instituciones públicas sobre los intereses particulares (Abellán, 2012: 122 y ss.).

Según Viroli, en su estudio sobre el pensamiento político renacentista (en el cual argumenta en favor de un proceso de

transición que parte de la hegemonía de la “política” y culmina en el triunfo de la “razón de Estado”), cuando Maquiavelo escribía defendiendo el arte de Estado nunca lo denominó “política” y siempre habló de él como un elemento transitorio y subordinado a la política. El adjetivo “político”, dice, se equipara en la obra de Maquiavelo a la igualdad cívica propia del republicanismo y la *aequa libertas*, es decir, “el acceso en condiciones de igualdad de los virtuosos a las más altas magistraturas”. Y añade: “Requiere además que los ciudadanos den prioridad a los intereses de la ciudad, es decir, que tengan el hábito de ejercer la virtud cívica, tanto desde su posición de ciudadanos corrientes como en el caso de los magistrados” (Viroli, 2009: 211 y 191-193). Sostiene que, cuando Maquiavelo escribía *El príncipe*, “A diferencia de la ‘política’, las reglas del ‘arte del Estado’ solo se susurraban en reuniones restringidas o se las mencionaba en cartas privadas y memoranda. Casi se podría decir que, en tiempos de Maquiavelo, el arte del Estado vivía a la sombra de la política” (ibid.: 167).

La expresión “razón de Estado” la hallamos en Francesco Guicciardini (1483-1540), un autor coetáneo y amigo de Maquiavelo, el cual hace referencia a las normas de conducta de un Estado guiadas por la utilidad y separadas de los cánones morales, pero será con la obra del exjesuita Giovanni Botero (1544-1617), varias décadas después, cuando se desarrollará como doctrina (*Della ragion di Stato*, 1589), donde define el concepto como el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado, dando un mayor predominio a la sabiduría que a la fuerza, resaltando la importancia de conservar los Estados y estableciendo la coincidencia de los intereses de la Iglesia y del Estado.

Botero, vinculado a la Contrarreforma, era profundamente religioso y contrario al pensamiento de Maquiavelo, aunque, a pesar de ello, encontró de utilidad algunas de sus tesis. Su obra será recomendada por los monarcas católicos a sus herederos. Tuvo una gran resonancia en toda Europa y, particularmente, en el pensamiento español, y se convirtió en paradigma efectivo de la “verdadera razón de Estado”, o sea, compatible con el cristianismo, frente a la “falsa razón de Estado” atribuida a Maquiavelo. Los pensadores políticos de la Contrarreforma, españoles e italianos, criticarán

durísimamente y rechazarán a Maquiavelo, a la vez que ofrecerán sugerencias similares a las de este en cuanto a la manera de evitar insurrecciones, el trato de los herejes, el “engaño provechoso” o apostar por lo útil en lugar de lo justo en determinadas circunstancias. Para Tomás Moro, o para Erasmo de Rotterdam, se puede ser príncipe y hombre bueno, a la vez, en la creencia de que el gobernante cristiano tiene suficientes medios para defender al Estado sin transgredir la moral. La religión, se afirma, es el fundamento de los reinos. De esta forma, se intentó asimilar la razón de Estado como “el arte de lo posible” en la política. Una política moralizada que fuese realmente una política cristiana, en la pretensión de armonizar la razón de Estado con los principios de la religión católica (Cid Vázquez, 2015: 295; Abellán, 2012: 135 y ss.).

La incipiente razón de Estado floreció rápidamente y adquirió una gran importancia con el paso del tiempo, sufriendo las matizaciones y retoques necesarios para adaptarse, en la mayoría de los casos, a los intereses de un determinado Estado o al de su gobierno de turno. No se puede decir que haya una razón de Estado, hay “unas razones” de Estado que influyen en el gobierno de las naciones, de los reinos, y estos varían de un lugar a otro, de unas circunstancias históricas a otras.

Para Viroli, la diferencia entre Maquiavelo y la teoría de la “razón de Estado” es que, según la teoría, un político tiene derecho a usar cualquier medio para conservar el Estado y aumentar su poder; en cambio, para Maquiavelo, el príncipe no tiene ese derecho. El argumento de Maquiavelo es mucho más restrictivo, y se presta mucho menos a dar a los príncipes una justificación para desviarse de principios morales. Viroli (2009: 35-44) sostiene que, lejos de ser el padre espiritual de la idea de la política como razón de Estado, Maquiavelo es uno de los más firmes defensores de la política como el arte del buen gobierno de la república. Una interpretación contraria a la propuesta por Viroli es la de Meinecke, quien le otorga la paternidad, sencillamente porque aunque Maquiavelo no utiliza la expresión, sí se encuentra en él su idea (Meinecke, 1983; Navarro Aznar, 1990: 105 y ss.).

La política, secularizada o separada radicalmente de la religión, se convierte en una técnica de adquisición, conservación o incremento

del poder en el Estado y entre los Estados. En consecuencia, el Estado se levanta más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias fundado en el principio de que su conservación es la ley suprema. Con ello Maquiavelo plantea implícitamente el tema de lo que muy pronto se llamará razón de Estado²⁷. A partir del siglo XVI, la problemática de la razón de Estado estará en el centro de todas las discusiones en Europa y penetrará también en la literatura: vemos a don Quijote, convaleciente, razonar con el cura y el barbero de “lo que llaman razón de Estado”.

Es claro que al margen de que tanto Botero como Maquiavelo pusieran límites morales, uno en conformidad con la ley divina y otro con una moral pagana, la razón de Estado se ha entendido desde entonces en términos de una completa indiferencia ética. El poder político de un Estado tendría derecho a recurrir a los medios que fueran necesarios para forjar, mantener, perpetuar y expandir dicho Estado. Ahora bien, dependiendo de la coyuntura histórica, social, económica, etc., las formas de mantener y expandir un Estado pueden variar significativamente. Su historia está llena de horrores vinculados con transgresiones de la justicia o la moral predominante por parte del Estado, justificadas en aras de proteger ciertos fines como la seguridad, la defensa o reforzamiento del Estado.

Un contexto bélico: Del arte de la guerra

El príncipe no es un libro concebido al margen de las condiciones concretas en que se encontraba Italia, amenazada de nuevo por los ejércitos galos tras la tregua concertada por el monarca francés y Fernando el Católico. Aprovecho para advertir con Skinner que si hemos de interpretar de manera convincente los textos clásicos, estudiar el contexto en el que escribieron es una manera de obtener una visión más realista del sentido de su autor de la que podemos esperar conseguir simplemente leyendo el texto mismo como los partidarios del enfoque “textualista” característicamente han propuesto. Uno de los mayores riesgos de la metodología textualista, según Skinner, es que al centrarse exclusivamente en lo que los autores del pasado “dijeron”, y al tratarlos como si fueran contemporáneos, podemos fácilmente estar tentados a “poner en juego algunas de nuestras expectativas y prejuicios acerca de lo que deben estar diciendo”. Para verlos como respuestas a preguntas específicas, como en el caso del que nos ocupamos, el de la relación entre ética y política en el propio Maquiavelo, Weber y Marx, necesitamos saber algo acerca de la sociedad en que fueron escritos. De este modo, siguiendo a Skinner (1993, prólogo: 7-13):

Podemos empezar a ver no solo los argumentos que estaban presentando, sino también las preguntas que estaban enfocando y tratando de resolver, y hasta qué punto estaban aceptando y apoyando, o cuestionando y repudiando, y quizás polémicamente desdeñando, las suposiciones y convenciones prevalecientes en el debate político... necesitamos cierta apreciación del vocabulario político general de la época [...] Pues comprender qué cuestiones está enfocando un escritor, y qué está haciendo con los conceptos de que dispone es equivalente a comprender algunas de sus intenciones al escribir y, así, elucidar exactamente lo que pudo pensar por lo que dijo... o dejó de decir.

La obra de Maquiavelo está impregnada del momento histórico que viven la república florentina y la Italia de su época. Maquiavelo se propone descubrir, por la historia y por los sucesos contemporáneos, cómo se ganan los principados, se conservan y se pierden. La Italia del siglo XV ofrecía multitud de ejemplos. Pocos gobernantes eran legítimos e incluso los papas, en muchos casos, se aseguraban la elección por medios corruptos. Maquiavelo vivió en un contexto de grandes contrastes donde las artes y letras florecían, pero donde también la corrupción política, la violencia y la conspiración estaban a la orden del día. La omnipresencia de la guerra juega un papel central en el trasfondo de la reflexión teórica. Para Maquiavelo, el estado normal de la sociedad es la guerra y no la paz. La Edad Media había creado en Europa, y en especial en Italia, un sinnúmero de principados feudales fraccionados y dispersos, ciudades libres, reinos, repúblicas, ducados y otras unidades políticas que no lograron la unificación hasta la segunda mitad del siglo XIX. Todos ellos operaban como factores adversos a la necesidad de centralización del poder requerido por las nuevas clases sociales en su camino de expansión comercial. La península itálica se convirtió en el campo de batalla de toda Europa, además del frecuente enfrentamiento de las ciudades italianas entre sí.

Desde 1494, Italia es invadida por franceses, aragoneses, alemanes y suizos. Las cinco principales ciudades-Estado eran: el reino de Nápoles, el ducado de Milán, la república aristocrática de Venecia, la república de Florencia y el estado pontificio de Roma. Como tales, estas ciudades eran muy débiles e inestables. Por el norte, Francia intentaba apropiarse de Milán. Por el sur, España se había adueñado de Sicilia. La crueldad y el asesinato se habían convertido en procedimientos normales de gobierno. Maquiavelo fue un testigo privilegiado de conspiraciones, traiciones y revueltas de todo tipo. También fue una época de decadencia moral, de un papado corrompido. En este contexto reflexiona sobre cuál es el mejor gobierno en unas circunstancias determinadas, ya fuera la república o el principado. Ve cómo todo un país entero era incapaz de unirse para hacer frente contra un enemigo común. La situación de Italia era tan desastrosa que era inútil soñar con la unificación bajo un gobierno republicano; solo un príncipe podía lograrlo debido al caos reinante. Lo que él proponía era el liderazgo de un príncipe nuovo, de un político con suficiente conocimiento, astucia y capacidad de

afrontar los problemas de Italia, de unir a todo el país. No un líder hábil y astuto que creara una réplica de un régimen caprichoso, mezquino e indigno como el que los Médici habían establecido en Florencia²⁸.

Maquiavelo exhorta en el epílogo al nuevo príncipe a apoderarse de Italia, para liberarla de los bárbaros, los franceses y los españoles, que la sometían violando sus derechos y libertades:

No se debe, pues, dejar pasar esta ocasión, para que Italia, después de tanto tiempo, vea a su redentor. No puedo expresar con cuánto amor sería recibido en todas aquellas provincias que han padecido por este aluvión extranjero; con qué sed de venganza, con qué obstinada fidelidad, con qué piedad, con qué lágrimas.

Con este llamamiento a favor de la redención de Italia y a la emergencia de un *principe nuovo*, Maquiavelo, haciendo un paralelismo entre la historia antigua y la situación del presente en Italia, retoma, a modo de imitación, el ejemplo de Moisés, Ciro y Teseo:

Me parece que concurren tantas circunstancias a favor de un príncipe nuevo, que ignoro si alguna vez hubo un momento más favorable. Y si, como ya he dicho, fue preciso que el pueblo de Israel estuviera esclavizado en Egipto para descubrir el valor de Moisés, y que los persas estuvieran oprimidos por los medos para conocer la grandeza de alma de Ciro, y que los atenienses estuvieran divididos para descubrir la excelencia de Teseo, del mismo modo, en nuestros días, para llegar a conocer la virtù de un espíritu italiano, ha sido necesario que Italia se viera reducida al extremo en que se halla, y que sea más esclava que los hebreos, más sojuzgada que los persas, más dividida que los atenienses, sin un jefe, sin orden, derrotada, saqueada, desgarrada, invadida y que haya soportado toda clase de desgracias (2019, cap. XXVI).

Maquiavelo abrazó el proyecto no solo de unificar Italia, sino de hacerlo para que el ciudadano recobrara su libertad y, con ella, su dignidad. Sin libertad, dirá, ningún pueblo puede construir su grandeza.

El tema de la guerra cruza toda la obra de Maquiavelo de manera transversal: en *El príncipe* se destinan los capítulos XII, XIII y XIV; en los *Discursos*, el libro II está dedicado a la guerra, y en *Historia de Florencia* no faltan los comentarios y reflexiones relacionados con esto. Esta importancia que le da a la práctica bélica queda explicitada en *El príncipe* al comienzo del capítulo XIV, en el que señala que: “Un príncipe no debe tener otro objeto, ni otro pensamiento, ni dedicarse a otra cosa que no sea la guerra y su organización y preparación, porque este es el único arte que incumbe a quien manda”.

Maquiavelo no fue solo un teórico, sino que dedicó al servicio de la república de Florencia largos años hasta el retorno de los Médici al poder en 1512. En este tiempo de trabajo diplomático y gubernamental, le fue encargada la organización de las milicias, de acuerdo a sus peticiones, y, de manera personal, se encargó del reclutamiento de los ciudadanos. Su logro más notable, además de la conformación de la milicia florentina, fue la captura de Pisa. Alcanzó cierta fama de técnico en cuestiones militares. También logró renombre por su informe sobre las fortificaciones y fue llamado a Roma en 1526 para discutir con el papa la defensa de Florencia.

Maquiavelo se muestra totalmente contrario a la creación de ejércitos profesionales o la contratación de mercenarios porque traen la ruina del Estado²⁹. En un “Estado bien constituido”, la guerra debe ser la profesión de los gobiernos, las repúblicas o los reinos, nunca de los particulares. Maquiavelo señala en diferentes ocasiones que quien hace de la guerra su profesión tiene sobre todo interés en la existencia de la guerra, mientras que el soldado de la milicia popular, si esta se halla bien ordenada, tendrá ante todo interés en la paz y en la defensa de su ciudad. La defensa de la ciudad es la defensa de su libertad. Lo cual supone, a la vez, que el soldado sea ante todo un ciudadano, con una ocupación y una

familia a las que defender, y no un mercenario sin otro hogar que el campamento y sin otro fin que la guerra.

Las constantes pugnas entre los pequeños Estados italianos era una de las causas que impedían la unificación de la península. Aboga por la preeminencia (tanto técnica como política) de la infantería sobre la artillería y la caballería (propicia al elitismo). Se muestra partidario de la creación de milicias compuestas por ciudadanos que tuvieran una vida civil distinta de la ocupación militar, pero que estuvieran entrenados y se ejercitaran habitualmente para la guerra. Esto, en su opinión, permitiría la superioridad en la guerra como lo certificaba la experiencia de la República romana, que consiguió mantenerse libre y expandirse con este modelo de ejército.

En consideración a esta idea, varios años después de escribir *El príncipe*, en un destierro que ya empezaba a ser demasiado prolongado, Maquiavelo inicia la redacción de su libro *Del arte de la guerra*. Lo escribe, como nos dice él mismo en el prólogo, “a fin de hacer algo en este tiempo de mi forzosa inacción” (Maquiavelo, 2021). Un detallado manual de organización de la milicia, teniendo como referencia la experiencia de “los antiguos”, el mundo grecorromano, al que había que imitar. La obra transcurre en el jardín de la casa de su amigo Cosimo Rucellai, donde a través de un diálogo entre Fabricio Colonna, alter ego de Maquiavelo, y otros invitados, desarrolla su política militar. Aunque es un texto más bien técnico, no faltan los fragmentos en los cuales el autor (ibid., libro I) muestra sus planteamientos de carácter político:

Cosme

—¿En qué cosas querríais imitar a los antiguos?

Fabrizio

—En honrar y premiar la virtud, no despreciar la pobreza, estimar el régimen y la disciplina militares, obligar a los ciudadanos a amarse unos a otros, y a no vivir divididos en sectas; preferir los asuntos públicos a los intereses privados, y en otras cosas semejantes que son compatibles con los actuales tiempos.

En esta obra, ya desde sus primeras páginas nos habla sobre lo perjudicial de los ejércitos compuestos por hombres de armas y las virtudes de los soldados-ciudadanos, de cómo y dónde convenía reclutarlos, cómo y con qué armarlos, el financiamiento ideal que debieran tener, la forma correcta de disponerlos para el combate. Tituló sus reflexiones de la misma forma que siglos atrás Sun Tzu, aunque, al parecer, Maquiavelo no conoció la obra del maestro chino, cuyo texto fue traducido al francés a mediados de 1700 por el misionero jesuita Joseph-Marie Amiot bajo el título *Los trece artículos*³⁰.

En el capítulo final de *El príncipe*, Maquiavelo, expone lo que podría ser su teoría de la guerra justa: “Justa es la guerra cuando es necesaria, y las armas son piadosas allí donde no hay otra esperanza más que en ellas” (2019, cap. XXVI)³¹. Un ejército fuerte y la guerra como estrategia es la oportunidad que tiene el príncipe nuevo (se refiere a Lorenzo di Piero de Médici) para unificar Italia y “expulsar a los bárbaros”.

Para Maquiavelo la guerra no es justa ni injusta, es necesaria, y la necesidad la hace justa. Para Sun Tzu (2000, art. III: 19), la guerra era justa en tanto estaba en juego la supervivencia del Estado, pero Maquiavelo no habla solo de defensa, también habla de conquista. El hecho de que haya que defenderse cuando a ello obligue la necesidad, no plantea en principio mayores problemas, pero ¿cuándo obliga la necesidad a la conquista?

En su concepción de la política, la guerra es una realidad ineludible, presente, inmanente. No hay forma de escabullirse de ella y lo único que puede hacer el príncipe es aplazarla al evitarla temporalmente, y cuando no sea un acontecimiento del presente debe el príncipe prepararse para ella; pero cuando se avecina, cualquier intento de no enfrentarla es retrasar su llegada, otorgando así la ventaja al enemigo, por lo que esta situación o la neutralidad en los conflictos, así como las actitudes indecisas por parte de quienes deben conducir la guerra, nunca traen como consecuencia el bien para el Estado, sino su debilitamiento. Maquiavelo se guía siguiendo la máxima de Flavio Vegecio: “Si quieres la paz prepárate para la guerra”³². Para tener tiempos de paz, hay que estar

preparado para defenderse.

Si bien el interés general por la guerra era compartido por la intelectualidad de la época, no debe pensarse que había un consenso con respecto a su consideración moral, pues había importantes autores que la rechazaban, como era el caso de su coetáneo humanista Erasmo de Rotterdam (1985: 58). Este, en su tratado dirigido al príncipe le recomienda la inacción, la retirada de la política antes que ser malo de acuerdo con una visión cristiana y escribe: “Si puedes a la vez ser príncipe y hombre bueno, desempeña a la vez la hermosísima función; pero si no, resigna el principado antes que por su causa te vuelvas malo”. Para Maquiavelo, permitir el dominio de los barbaros con tal de no trasgredir determinados códigos éticos era pagar un alto precio por la coherencia cuando estaban en juego la salvación de la patria y las libertades.

Sin duda, en sus reflexiones tuvo que ver el momento en que le tocó vivir: la posibilidad de verse envuelto en un conflicto armado entre Estados estaba siempre presente. A esto habría que añadir que su conocimiento histórico estaba fundado en los autores de la Antigüedad, los cuales presentan la guerra como un tema principal del acontecer humano. Como consecuencia de esto, tanto la experiencia personal como el conocimiento adquirido por el estudio del pasado le mostraron que el uso de la violencia entre los hombres era algo natural. Y si bien existe una compleja relación de las estrategias de política para vencer o mantenerse en el poder, este radica en última instancia en las armas. En este sentido, no es casualidad para Maquiavelo que en la Florencia de su tiempo el religioso dominico Girolamo Savonarola³³ haya terminado en la hoguera después de haber sido tan popular; al arrastrar al pueblo hacia sus preferencias políticas no tuvo la precaución de prepararse para el momento en que tuviera que defenderse de los enemigos que hizo en el ejercicio de su liderazgo, pues no tenía armas que lo mantuvieran en él, de ahí que para el florentino “todos los profetas armados venzan y todos los desarmados se arruinen” (2019, cap. VI). Por ello, Moisés, como profeta armado, era, entre otros, el ejemplo a seguir.

En Maquiavelo la justificación de la guerra no aparece como un

tema que requiere un tratamiento más amplio que el dado en El príncipe. La necesidad de la guerra es una herramienta de la política, y no hay un límite moral para finalmente juzgar su justicia que no sea el que establece la necesidad del Estado, del príncipe, del gobierno. De ahí también la importancia que para Maquiavelo adquieren las milicias propias y aquella recomendación, entre las muchas que hace al príncipe: dominar lo que él también llamó, a la manera de Sun Tzu, el arte de la guerra (Arcos, 2004: 84). Para poder defender a los súbditos o ciudadanos, el que gobierna ha de “amar la paz y saber hacer la guerra”.

En las últimas palabras de Del arte de la guerra, Maquiavelo (20021) refleja la gran decepción que sufrió en su vida por no haber sido capaz de llevar adelante en Florencia el proyecto político por el que abogaba, y lo hace por boca de Fabrizio:

En cuanto a mí, me quejo del destino, que no debió hacerme saber estas importantes máximas sin darme los medios de realizarlas. Viejo ya, no creo tener ocasión de practicarlas, y por ello os las he explicado ampliamente para que, jóvenes como sois y de elevada posición social, podáis, si os parecen útiles, aprovechar mejores tiempos y el favor de vuestros príncipes para recomendárselas y ayudarles a plantearlas. No temáis ni os desalentéis; esta tierra de Italia parece destinada a resucitar las cosas muertas, como lo ha hecho con la poesía, la pintura y la escultura. No puedo alimentar, en lo que a mí atañe, tales esperanzas por mi avanzada edad. De haberme dado la fortuna en tiempo oportuno la posición necesaria para realizar tan grande empresa, creo que en brevísimo tiempo hubiera probado al mundo cuánto valen las instituciones antiguas, y ensanchado mis dominios gloriosamente o sucumbido sin deshonor.

Aunque Maquiavelo se haya caracterizado por un realismo político radical, para Vásquez (2020: 133) no fue capaz de ver que la respuesta a las necesidades bélicas de su momento no pasaba por la imitación de lo que él creía que hicieron los romanos para engrandecer y conservar la República: tener un ejército propio de milicianos. Maquiavelo vivió en un tiempo de profundas

transformaciones en el plano militar. Para Roberto García Jurado, quien, al igual que Vásquez, analiza críticamente el pensamiento militar en la obra de Maquiavelo, la idea de dotar al Estado de un ejército propio que tenga como base una milicia popular despierta, en términos generales, simpatía y aprobación; sin embargo, examinada minuciosamente, presenta una serie de problemas que Maquiavelo no percibió o no resolvió adecuadamente³⁴. Se trata, en su opinión, de un notable error en la apreciación de la realidad de su época. La revolución militar que estaba experimentando Europa en esos momentos tenía como uno de sus rasgos relevantes la profesionalización militar y la creación de un ejército permanente, no miliciano. Francia y España, los dos invasores de la península itálica en ese momento, ya habían dado pasos muy importantes en este sentido a mediados y a finales del siglo XV. Dos de los rasgos más relevantes de la revolución militar que experimentó Europa en los siglos XV y XVI fueron el desarrollo de la artillería y el mejoramiento en las técnicas de fortificación (García Jurado, 2015: 143). Sin embargo, Maquiavelo, que vivió en persona o muy de cerca todas estas transformaciones, dice, no alcanzó a captarlas o elaborarlas apropiadamente, pues se equivocaba con respecto a tres grandes cuestiones: al minimizar la importancia de las fortificaciones, al subestimar la trascendencia de la artillería y las armas de fuego portátiles y al ignorar la relevancia que el dinero y la financiación comenzaban a desempeñar en la guerra moderna (ibid.: 146). A esto habría que añadir que Maquiavelo se queda anclado en los antiguos con respecto a la relevancia de la virtud y el arrojo de los ejércitos en la batalla, sin percibir que la tecnología militar que estaba desarrollándose desplazaría en buena medida los aspectos anímicos. El mismo Von Clausewitz —uno de los más influyentes historiadores y teóricos de la ciencia militar moderna, conocido principalmente por su tratado *De la guerra*—, quien declaró abiertamente su admiración por Maquiavelo, no dejó de advertir la poderosa atracción que los antiguos ejercían en su pensamiento militar. En una carta dirigida a Fichte comenta:

En lo que se refiere propiamente al libro de Maquiavelo sobre el arte de la guerra, recuerdo la ausencia del juicio libre e independiente que tan vigorosamente distingue sus escritos

políticos. El arte de la guerra de los antiguos lo atraía demasiado, no solo en su espíritu, sino en todas sus formas (ibid.: 158).

José Antonio Maravall sostiene que todo el mundo político posterior a Maquiavelo tuvo que pasar necesariamente por su escuela y concepción y, en particular, lo hizo todo el pensamiento bélico-militar de aquel tiempo. La primera obra de Maquiavelo que se conoció en España fue precisamente *Del arte de la guerra*, con el título de *Tratado de re militari*³⁵, que conservó la estructura dialogada original de la obra del florentino pero distanciándose en parte de su pensamiento al valorar altamente la artillería y las fortificaciones. Esta circunstancia llevaría durante el siglo XVI a que los autores militares españoles no siguieran en demasía a Maquiavelo, aunque su influencia se puede encontrar en todos los que trataron el tema. El príncipe también comenzaba a conocerse en el segundo tercio del siglo XVI, el cual desató las críticas y los ataques de los autores hispanos por considerar sus planteamientos anticristianos (Maravall, 1975: 41-76).

Una naturaleza humana invariable

y una historia cíclica

Comprender a Maquiavelo es captar que una república —la de Florencia de su tiempo, pero también cualquier otra— no es un proyecto para ángeles, sino para humanos, y que los humanos están hechos de una determinada manera, lo que hace necesaria una política adecuada a la realidad.

Maquiavelo abandona la concepción teológica de la historia y rechaza toda intervención divina en el curso de los acontecimientos humanos. Su propuesta abrió la posibilidad de una explicación causal de los hechos históricos, que no recurre ya a la inaccesible voluntad divina, sino a la naturaleza humana, a sus comportamientos y sus acciones. Maquiavelo rompe con esta concepción, y junto con otros autores del Renacimiento inicia el proceso de secularización del pensamiento histórico al sacar a la historia del plan salvador divino y convertirla en un asunto humano.

Frente al ideal del hombre virtuoso propuesto por Aristóteles y a la concepción político-religiosa dominante en la cultura renacentista, que defiende una imagen positiva del hombre, Maquiavelo tenía una visión bastante negativa e invariable de la naturaleza humana, determinista se puede decir, provocando la reacción airada de los “humanistas” de todos los tiempos.

Considera que la naturaleza humana no cambia, ni cambiará nunca. Estudia a los seres humanos tal y como son —o como la historia le ha enseñado y él los ve—, no a partir de cómo deberían de ser, y prescribe un parecer. En *El príncipe* dice: “[el ser humano] es siempre movido por las mismas pasiones y deseos, no cambia a través del tiempo”, tiene una esencia que no dobla el tiempo, por lo cual no hay una construcción de humanidad o un proceso de

humanización. El hombre es concebido como un sujeto de deseos y pasiones y no como un ser razonable dispuesto a reconocer y a aceptar los límites de su propia finitud. Como buen paladín del Renacimiento, Maquiavelo va a estar lejos de proponer la renuncia ascética a los deseos en vistas de la salvación del alma después de esta vida. No funda una nueva moral, lo que hace es postular una línea de acción para conjurar los peligros que provienen de la ambición humana. Para Maquiavelo (1999: 181-242), la cruda realidad de la maldad humana requiere necesariamente una conducta política basada en la disposición a “entrar en la vía del mal” en caso de necesidad³⁶.

No hay en Maquiavelo un proyecto reformador del comportamiento humano, como sí lo concebirán Kant, Rousseau o el mismo Marx. En este contexto general deben leerse afirmaciones como estas, dispersas a lo largo de su obra, penetrantes, sesgadas y poco sistemáticas:

De la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro. Mientras les haces bien, son completamente tuyos: te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos pues... ninguna necesidad tienes de ellos; pero cuando la necesidad se presenta se rebelan... y los hombres tienen menos cuidado en ofender a uno que se haga amar que a uno que se haga temer; porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse; pero el temor es miedo al castigo que no se pierde nunca... porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio (2019, cap. XVII).

Esta visión negativa del ser humano va a encontrar su formulación más tajante en el siguiente pasaje de los Discursos:

Como demuestran todos los que han meditado sobre la vida política y los ejemplos de que está llena la historia, es necesario que quien

dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente (2003, libro I, cap. 3).

Piensa que esta inclinación al mal del hombre, al ser profunda y permanente, no es posible erradicarla y que solo puede, y debe, ser contrarrestada por lo único que lo hace bueno, la ley:

Por eso se dice que el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos. Y cuando una cosa marcha bien por sí misma no es necesaria la ley, pero en cuanto desaparece esa buena costumbre, la ley se hace necesaria con urgencia (ibid.).

Maquiavelo propone recurrir al poder coactivo de la ley para frenar la natural tendencia humana a la corrupción, pues también considera probado por la experiencia que los hombres se muestran menos ambiciosos y mejores por miedo al castigo (ibid., libro II, cap. 29). El mejor fundamento para cualquier Estado, sea nuevo, viejo, o mixto, dice Maquiavelo, lo constituyen buenas leyes y buenas armas. Lo políticamente importante para Maquiavelo no es si el hombre es bueno o malo en su esencia, sino que las leyes los obliguen a ser buenos, es decir, a actuar en conformidad con ellas. Asimismo, la ley garantiza la libertad de los ciudadanos. Eso sí, todos, hasta los legisladores y los príncipes, deben someterse al imperio de la ley y, sobre todo, respetar las leyes que ellos mismos han confeccionado, pues “un príncipe que puede hacer lo que quiere está loco y un pueblo capaz de hacer lo que quiera no es sabio” (ibid., libro II, cap. 58).

Su opinión no es tanto el fruto de una investigación filosófica sobre la naturaleza humana, sino la certeza de que su comportamiento se puede orientar: “no debes tener muy en cuenta lo que se diga sobre la buena o mala disposición del pueblo, siempre que lo organices todo de forma que puedas mantenerlo así” (ibid.). La intención

pragmática asoma aquí nuevamente al prescribir Maquiavelo una conducta a quien quiera dedicarse a la política.

Junto a las instituciones, la ejemplaridad y el liderazgo de unos jefes virtuosos adquieren asimismo una importancia muy grande: “Tomemos como modelo a un líder que ha sido muy elogiado y admirado y tengamos en cuenta sus ejemplos y logros en todo momento”.

Maquiavelo no solo no se hace ilusiones respecto a la disposición habitual de los hombres a obrar bien, es decir, a que prevalezcan las buenas pasiones sobre las malas, sino que piensa que los seres humanos no hacen el bien si no es por necesidad o forzados y no pueden ser transformados pero sí conducidos por un hábil gobernante. Para Maquiavelo, las variaciones de conducta en el pueblo y en el príncipe no provienen de la diversidad de sus respectivas naturalezas, sino de tener más o menos respeto por las leyes bajo las cuales viven.

Ahora bien, si para la creación y para el mantenimiento de las repúblicas, en circunstancias especiales, es necesaria la figura de ese hábil líder o gobernante que está por encima de todos, la historia enseña a Maquiavelo que una comunidad política instituida por un individuo no durará mucho “si se la coloca sobre las espaldas de uno solo, y sí lo hará si reposa sobre los hombros de muchos y son muchos los que se preocupan de mantenerla” (ibid., libro II, cap. 9).

Entre los autores que defendían el republicanismo, en relación a la amplitud del grupo de personas a quienes se debía confiar el poder dentro del gobierno mixto, existían dos posturas diferenciadas: la defendida por Maquiavelo, Savonarola y Giannotti de un gobierno popolare o una república, encarnada en un Consiglio Grande que incluyera un gran número de ciudadanos que participaran en su defensa; y la de, entre otros, su contemporáneo Francesco Guicciardini, que rechaza dar la primacía al cuerpo de ciudadanos en su conjunto y canaliza el sentimiento de los aristócratas contrarios tanto a los Médici como a un gobierno de corte popular³⁷. En sus Consideraciones sobre los Discursos, Guicciardini pone de relieve sus diferencias con Maquiavelo. Sostiene que la defensa de la libertad debe estar protagonizada por la aristocracia, por lo que en el Consiglio Grande debía de tener una mayor

representación. Y no ve capacitado al cuerpo de ciudadanos para tomar decisiones de importancia, pues le achaca su naturaleza imprudente e inconstante, augurando la decadencia de toda república que delegue la decisión en el pueblo. En su opinión el dominio de una república debe estar en manos de hombres idóneos, que actuarán con mayor inteligencia y prudencia.

Por su parte, Maquiavelo, en la misma línea de su contemporáneo defensor de la república, Donato Giannotti, es de la opinión de que si una república se inclina a un principado, las libertades del cuerpo de ciudadanos se verán destruidas a causa de las ambiciones de los grandes y, por lo tanto, una república “bien ordenada” debe basarse en un numeroso Consiglio Grande que incluya todas las diversas categorías de ciudadanos porque, a diferencia del régimen aristocrático, en una ciudad es mucho más probable que se alcance la estabilidad y se defienda el valor básico de la libertad.

Florenia fue una república durante la mayor parte de su historia, pero de unos 120.000 habitantes estimados para la época, solamente unos 3.000 eran ciudadanos de derecho pleno y esa cifra era considerada, por algunos, como peligrosamente democrática. Venecia, por ejemplo, que era la república más admirada de la época, en realidad era una oligarquía.

Maquiavelo titulará el capítulo 58 del primer libro de los Discursos: “La multitud es más sabia y más constante que un príncipe”. En diversos pasajes de este —y de otros capítulos— apoya el gobierno del pueblo frente al gobierno de los príncipes, pues un pueblo es más prudente, más estable y tiene mayor juicio que un príncipe, a pesar de que la opinión común es que los pueblos son “variables, mutables e ingratos” pero estos defectos se encuentran en mayor medida en los príncipes.

Maquiavelo señala que, en caso de tener que escoger quién es más sabio en el gobierno de los asuntos de la ciudad, se debe escoger siempre al pueblo, en primer lugar, porque “muchas más veces se equivoca un príncipe cegado por sus pasiones, que son mucho más abundantes que las del pueblo” y, en segundo lugar, porque “las ciudades donde gobierna el pueblo hacen en breve tiempo extraordinarios progresos, mucho mayores que los de aquellas que han vivido siempre bajo un príncipe”.

Maquiavelo analizó la política desde la acción y no desde una perspectiva abstracta, y tuvo la oportunidad directa de comprobar que, en ocasiones, de buenas intenciones no se derivan los frutos esperados, de tal modo que fue intuendo que del bien puede obtenerse el mal y viceversa. Leyendo la historia y observando el presente político que le toca vivir, llega a la conclusión de que la estructura ética del mundo es irracional. Su método es una combinación de observación empírica y conocimiento de la historia, sobre todo de la historia de los Estados y sus gobernantes. Ignora por completo las realidades económicas y no advierte de su importancia. Olvida el aspecto social de la vida de los pueblos. Elige a Tito Livio y Polibio³⁸ como maestros de sus estudios históricos y, como ellos, no atiende más que al drama de los acontecimientos políticos, diplomáticos y militares y a la evolución de las instituciones. Pone básicamente el foco en el juego de voluntades, pasiones e inteligencias individuales. En lo que a la condición humana se refiere, a su conducta, advierte unas regularidades paralelas al desarrollo de las ciencias naturales y experimentales de la época, considerando al ser humano como un fenómeno natural analizable y predecible.

Maquiavelo era un gran historiador, pero tenía una singular concepción de la historia. No le interesaban los rasgos particulares de una época histórica determinada, sino que buscaba los rasgos recurrentes (Cassirer, 1968: 149). Pensaba que la historia se repetía siempre y, por lo tanto, estudiándola a fondo se puede prever lo que va a pasar:

Cualquiera que compare el presente con el pasado percibirá enseguida que en todas las ciudades y en todas las naciones dominan los mismos deseos y pasiones que han dominado siempre; razón por la cual debiera resultar muy fácil para quien examine con cuidado los acontecimientos pasados, prever los que van a producirse en cualquier república, y aplicar aquellos remedios que los antiguos emplearon en casos semejantes. Pero, como quiera que estas lecciones no las aprovechan o no las entienden los lectores, o si ellos las entienden, entonces las ignoran los caudillos, de ahí se sigue que los mismos desórdenes son comunes a todos los tiempos

(Maquiavelo, 2003, libro I, cap. 39).

La intención pragmática que anima a Maquiavelo lo impulsa a descubrir las similitudes en las situaciones más diversas, y cree encontrar en las características básicas de la condición humana el elemento estable y permanente que confiere inteligibilidad a los procesos históricos.

Quien quiera predecir lo que va a suceder debiera, por lo tanto, considerar siempre lo que ha sucedido; pues de todo suceso humano, sea presente o venidero, hay una copia exacta en el pasado. “Y como quiera que estos acontecimientos los producen los hombres, cuyas pasiones y disposiciones permanecen iguales en todas las edades, originan naturalmente los mismos efectos” (ibid., libro III, cap. 43). La filosofía cíclica de la historia que retoma del griego Polibio es la expresión coherente de esta visión del hombre.

La historia para Maquiavelo es cíclica, como lo es la sucesión de las formas de gobierno. No imagina el futuro distinto al pasado, aunque el mundo es contradictorio a este respecto para el florentino. Por un lado, todo es igual que ayer, “los hombres tienen y tendrán siempre las mismas pasiones”, “las cosas se producen siempre del mismo modo”, pero, por otro lado, todo se mueve y cambia. No tenía más esperanza que superar, por un tiempo —y con la complicidad de la fortuna— la inestabilidad esencial de los asuntos humanos.

El Renacimiento todavía mira al pasado, a un tiempo que ilustra y ofrece lecciones. No existe el progreso, esa fe que centra la perspectiva temporal en el futuro, que tan poderosa había sido en los mundos antiguo y medieval y que volvería a recobrar fuerza en el mundo moderno (Nisbet, 1981: 27 y ss.; 151 y ss.).

Para Maquiavelo, la historia no es más que una serie de altibajos, de repeticiones cíclicas (*ricorsi*). No creía en el progreso a largo plazo. “Los hombres —dice— están más predispuestos al mal que al bien”; y por ello se producen en la historia unas oscilaciones fijas entre lo malo y lo bueno, en las que el dominio del mal es mucho más frecuente que el del bien: “Los regímenes inevitablemente degeneran en su contrario por la semejanza que tienen en este

asunto la virtud y el vicio”. Un régimen político se mantiene incorrupto diez años, transcurridos los cuales la bondad se corrompe y los hombres comienzan a cambiar las costumbres y a trasgredir las leyes. Entonces es necesario reconducir las repúblicas, en lo posible, a sus orígenes, bien con un príncipe renovador o mediante las instituciones participativas (2003, libro I, caps. 26 y 2).

Maquiavelo cree haber dado con el método cuya aplicación hará desaparecer toda dificultad en el dominio del conocimiento político.

Ese es el motivo aducido para escribir los Discursos:

La mayoría de los que leen (la historia) se quedan en el placer que les causa la variedad de acontecimientos que esta ofrece; no les viene a la cabeza imitar las bellas acciones; esta imitación les parece no ya difícil sino imposible; como si el cielo, el sol, los elementos y los hombres hubieran cambiado de orden, de movimiento y de poder y fueran diferentes de lo que fueron en otro tiempo. Es para sacarlos de su error, en lo que yo pueda, para lo que he creído que debía escribir sobre los libros de Tito Livio (ibid., proemio).

Maquiavelo no establece la más mínima distinción entre los ejemplos tomados de la historia de Grecia o de Roma y los que toma de la historia contemporánea suya. El método de proponer los ejemplos de los antiguos como directamente trasladables a su época, prescindiendo de las circunstancias de tiempo y lugar, sería criticado por los mismos contemporáneos de Maquiavelo, los grandes historiadores del Renacimiento; el mismo Guicciardini lo haría por entender que los hechos deben comprenderse en sus propias circunstancias y, por lo tanto, en la necesidad de juzgar caso por caso en tanto cualquier evento o fenómeno histórico es único e irrepetible y no puede ser analizado a partir de categorías abstractas y universales³⁹.

Para Maquiavelo, el hombre no es político por naturaleza, sino que

deviene político por la circunstancia fortuita de que un grupo de hombres decidió asociarse. Es a partir de esta conjunción casual de hombres que, en vistas a defenderse, establecieron como jefes a los más fuertes y conocieron, a partir de sus prácticas, lo que era bueno y malo, justo e injusto. Fue este conocimiento de justicia lo que los llevó a fundar gobiernos y a entrar, inevitablemente, al conocido ciclo de Polibio. La ontología de Maquiavelo, es decir, su concepción general de la realidad, se encuentra marcada por el cambio, el conflicto y el antagonismo social, antagonismo que no se da necesariamente entre clases sino dentro de las mismas clases. Teniendo en consideración la antropología negativa, la historia cíclica degenerativa y su concepción del mundo, se puede entender de mejor manera su pensamiento y sus ideas políticas.

La tendencia a asociar a Maquiavelo con una moral que tenga como objetivo la mera consecución de unos resultados políticos no carece de sentido, ya que las violaciones de la moral común tendrían solo la excusa de obtener un bien político que se juzga mayor.

En El príncipe afirma:

[...] y en las acciones de todos los hombres, y máxime en las de los príncipes, cuando no hay tribunal al que reclamar, se juzga por los resultados. Haga, pues, el príncipe lo necesario para vencer y mantener el Estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y serán alabados por todos (2019, cap. XVIII).

La interpretación de que lo importante son las consecuencias que de la acción se deriven, independientemente de la idea inicial, ha llevado a algunos a definir el modelo ético maquiaveliano como un modelo extremo y particular del modelo ético consecuencialista para el cual nada es bueno o malo en términos absolutos, dependiendo de si sus consecuencias son las mejores o, al menos, las menos malas entre las alternativas disponibles.

Sin embargo, no debemos pasar por alto que el fin último para

Maquiavelo, en el escenario más favorable, es siempre el mismo: un Estado concebido mediante la analogía con la Atenas de Pericles o Esparta, pero por encima de todo, la República romana. Como he comentado anteriormente, al juzgar los medios el florentino ve solamente los fines: si el Estado se hunde todo está perdido. El fin excusa los medios, aun en términos de ética pagana, si este es suficientemente elevado.

La cuestión de que solo el resultado justifica la acción, junto con la imposibilidad de enunciarse como una ética universal, ha llevado a muchos intérpretes a considerar que en la obra de Maquiavelo no hay tal moral.

Quienes califican a Maquiavelo de amoral desestiman su devoción por la antigua virtud romana. Como aclara Isaiah Berlin, lo que Maquiavelo distingue no son los valores específicamente morales de los específicamente políticos, lo que instituye son dos ideales de vida incompatibles, dos moralidades, una pagana y otra cristiana. Maquiavelo mantiene un ideal moral politizado, cuyas virtudes estarían vinculadas a la vida comunitaria. El coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el orden, la disciplina, la fuerza, la justicia, la austeridad, el orgullo, la lealtad, el espíritu público..., esos son los valores en los que confía Maquiavelo para que las sociedades puedan satisfacer los deseos e intereses naturales de sus habitantes. Los valores que, asumidos por los gobernantes y adquiridos por los ciudadanos gracias a la educación y la ley, podrían permitir a una ciudad como Florencia alcanzar la grandeza que un día tuvieron Atenas, Esparta y, sobre todo, Roma (Berlin, 1992: 105). Veamos esto con un poco más de detalle.

El tándem fortuna-virtud

La tensión que representa este dúo es parte central del pensamiento de Maquiavelo, al que habría que añadir el de necesidad. Tres palabras que aparecen una y otra vez en sus escritos. Necesidad hace referencia al peso de la realidad como condicionante de la acción política, y fortuna al elemento impredecible. Pero la apelación a estos dos elementos de la realidad de la acción política no son significativos más que en su relación con la virtù del político.

En Maquiavelo no hay un sentido unificado de la idea de virtù⁴⁰, lo que ha dado pie a que sea un tema muy polémico entre sus muchos intérpretes. Sería prolijo exponer la variedad de enfoques desde los que ha sido estudiada. Quién es el buen ciudadano o ciudadano virtuoso o, si se quiere, en qué consiste la virtud del buen ciudadano en Maquiavelo, es un asunto ampliamente debatido en el pensamiento político occidental, ligado al problema, también recurrente, de cuál es el “mejor orden político”. Esta cuestión aparece planteada por Platón, Aristóteles, Polibio, Cicerón y por los escritores políticos del Medievo. Cuando Maquiavelo asume la pregunta por el buen ciudadano, en el contexto de la crisis política de la Florencia y la Italia de su época, va a los escritos políticos de los autores de la Antigüedad en busca de elementos que le permitan comprender esta cuestión y responderla. El paradigma a imitar será Roma, que se mantuvo durante siglos “llena de tanta virtud como jamás ha ostentado ninguna otra ciudad o república” (2003, libro I, cap.1).

Maquiavelo no trata el tema de la virtud ciudadana de la misma manera en cada uno de sus escritos, lo piensa desde enfoques distintos. En *El príncipe*, Maquiavelo da al tema un tratamiento distinto que en los *Discursos*, no lo aborda desde la perspectiva de la virtud de la generalidad de los ciudadanos, sino, más restrictivamente, desde un tipo de actor político, el *principe nuovo*,

que puede ser la encarnación de un ciudadano virtuoso. En condiciones de extrema corrupción, como las que describe en *El príncipe*, la obediencia civil se arranca por la fuerza, porque en esas circunstancias se requiere de un “profeta armado”, de “la virtud extraordinaria de un individuo privilegiado”, que mantenga “firmes” a los hombres y persuadidos de la bondad y utilidad de la vida civil⁴¹. En cambio, en condiciones de libertad, como las que describe en los *Discursos*, donde los hombres tienen un modo de vida republicano, la obediencia civil se consigue con “artes pacíficas”, de tal manera que no se ponga en riesgo la libertad de los ciudadanos y que la obediencia civil no signifique la dominación del Estado sobre los ciudadanos.

Los clásicos hablaban de las virtudes asociadas a unos hábitos, a unas prácticas que tenían que ver mucho con las leyes; las leyes servían para afirmar estas virtudes y, al mismo tiempo, las virtudes para hacer buenas leyes. Maquiavelo le dará a la *virtù* un significado completamente nuevo, aplicado, sobre todo, a los asuntos políticos y militares. A diferencia del concepto clásico y del cristiano, la *virtù* en Maquiavelo no es una forma de autodomínio o de integridad moral, sino una suerte de destreza. Se trata de una combinación de prudencia y audacia, incluso de impetuosidad. En términos actuales podríamos decir que la *virtù* es la eficacia en el ejercicio del poder: flexibilidad en los medios para alcanzar unos fines muy claros.

La virtud política no es la virtud moral que tiene que dirigir las acciones del individuo en su vida privada, del ciudadano. Maquiavelo no niega esa ley moral, la desliga de la moral política que debe dirigir las acciones del príncipe para lograr el poder y asegurar su estabilidad, en beneficio del “bien común”. Detrás de la mala reputación de Maquiavelo lo que hay es la “extraordinaria originalidad de su ataque contra los supuestos morales vigentes de su tiempo” (Skinner, 1984: 11), y ese ataque se sustenta en el vuelco radical que da a los conceptos de virtud, la diosa fortuna, y su relación con la política.

Si bien se desligó de la concepción de virtud derivada del cristianismo y optó por una moral preparada para la contingencia de las circunstancias, no rivalizó con la creencia que le otorgaba a

la deidad latina un papel preponderante en las acciones humanas. El cristianismo medieval creó la imagen de la fortuna como una rueda de girar inexorable ante la cual nada puede hacer el hombre. Subrayó, eso sí, la necesidad de saber mudar de pensamiento y acción ante los retos que la fortuna imponía. La fortuna “manifiesta su fuerza poderosa allí donde no hay virtù preparada para resistirse”, “vuelca los Estados y los reinos cuando así lo desea; priva al justo de lo bueno para dárselo al injusto”. Además, “programa los acontecimientos según su capricho; nos levanta y nos derriba sin compasión, sin obrar de acuerdo con la ley o la justicia”. Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo constituyen ejemplos de virtud que domina a la fortuna. Mientras que César Borgia, tan admirado por el florentino, es el símbolo de la virtud vencida por la fortuna sin que haya logrado realizar la necesidad histórica del momento: unificar y liberar a Italia de los bárbaros.

Maquiavelo no confía en que los rezos resuelvan los conflictos de este mundo, rechaza la interpretación providencialista de la historia generalizada en la época y vuelve a la concepción pagana de la fortuna, a la de los griegos y romanos; él se siente más partidario del audaces fortuna iuvat o, del virtù vince fortuna.

Suele ser habitual en el análisis de la política atribuir un exceso de inteligencia o astucia a los actores de la misma, cuando todos sabemos cuán importante es la suerte y el azar en la vida. Sin olvidar que en la relación entre la virtud y la fortuna, la diosa Ocasión juega un papel decisivo. Las ocasiones se dan rara vez y los hombres con virtud fuera de lo común, los eficaces, son los que saben “reconocer la oportunidad que se les brinda” (Maquiavelo, 2019, cap. VI).

De este modo, Maquiavelo combina una concepción circular del tiempo y de los acontecimientos, de manera que la virtud puede acabar produciendo una buena y próspera fortuna. En la Historia de Florencia podemos leer:

Suelen muchas veces las provincias en sus múltiples vicisitudes, pasar del orden al desorden y, luego, del desorden al orden porque, como la naturaleza no ha dado a las cosas terrenas el poder

detenerse, cuando estas llegan a la cima de su perfección, al no tener ya posibilidad de llegar más alto, no les cabe otro remedio que declinar. De la misma manera, cuando en su descenso tocan fondo a causa de los desórdenes, no pudiendo bajar más, necesariamente tienen que comenzar a subir. Así, continuamente se desciende del bien al mal y se sube del mal al bien. Porque la virtud produce tranquilidad, la tranquilidad ocio, el ocio desorden y el desorden ruina; y, de la misma manera, de la ruina nace el orden, del orden la virtud y, de esta la gloria y la próspera fortuna (1979: 257).

La diosa Fortuna simboliza el azar y la incertidumbre, lo que también incluye la oportunidad, que acompaña a la vida política producto de sus circunstancias y que supone la vida en un mundo contingente y siempre cambiante. En el capítulo XXV de *El príncipe*, “Cuál es el poder de la fortuna en las cosas humanas y cómo hay que enfrentarse a ella”, señala:

Ya sé que muchos han creído y creen que las cosas del mundo están hasta cierto punto gobernadas por la fortuna y por Dios, que los hombres con su inteligencia no pueden modificarlas, ni siquiera remediarlas; y por eso se podía creer que no vale la pena esforzarse mucho en las cosas sino más bien dejarse llevar por la suerte [...]. No obstante, puesto que nuestro libre albedrío no se ha extinguido, creo que quizás es verdad que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros.

Sin embargo, lo anterior no significaba que el hombre estuviera a merced de lo que la Fortuna dictara, sino que esta podía ser atraída, pues como se trataba de una mujer, los comportamientos audaces, es decir, masculinos, hacían que prefiriera a los hombres que los realizaran, tal como concluye al final del capítulo XXV:

[...] al cambiar la fortuna según los tiempos y al mantenerse obstinados los hombres en sus modos de actuar, prosperan mientras hay concordancia entre ambos y fracasan cuando no la hay. Yo sostengo firmemente esto: que es mejor ser impetuoso que precavido, porque la fortuna es mujer y es necesario, si se le quiere someter, golpearla y susurrarla. Y se deja vencer antes por estos que por quienes proceden fríamente. Por esto siempre es, como mujer, amiga de los jóvenes, porque son menos precavidos, más feroces y la dominan con más audacia⁴².

Maquiavelo concibe la política como un arte en el que la permanente tensión entre la virtù y la fortuna es lo que determina la conservación o la pérdida del poder político. Confiará en el papel de la virtù como herramienta capaz de controlar el azar y el peligro de los eventos que escapan al control humano, así como para el logro de la estabilización política y social bajo el amparo de la figura del Stato.

La contraposición entre fortuna y razón aparece ya en las reflexiones éticas de Aristóteles acerca del papel del azar en los asuntos humanos y de su influencia en la felicidad. Recordemos por ejemplo las siguientes palabras del estagirita:

La fortuna no puede confundirse con la inteligencia, ni con la recta razón, porque en estas reina la regularidad no menos que en la naturaleza; las cosas en ellas son eternamente las mismas, mientras que la fortuna y el azar no tienen aquí cabida. Y así, donde reinan más la razón y la inteligencia, allí es donde hay menos azar; y donde aparece más azar, hay menos inteligencia⁴³.

La suerte para Maquiavelo no depende de un oráculo o de las sibilas (profetisas), sino de la virtud del cálculo y de la astucia humana para controlar el destino. El príncipe que solo se apoya en la fortuna se hunde cuando esta cambia. La virtù (como astucia afortunada) es el mejor seguro contra el azar, pero a condición de que sea

trabajada; no puede ser dejada al azar y debe apoyarse en la fuerza.

En el capítulo XVIII de *El príncipe*, Maquiavelo explica la importancia comparada de la fuerza y la astucia: el príncipe virtuoso debe ser astuto como el zorro y fuerte como el león⁴⁴. Desde la Antigüedad, los historiadores admiran a los políticos y a los generales que obtuvieron el triunfo por la astucia, sea que consideren este medio como más humano, menos cruel que el de la fuerza, sea que admiran la ingeniosidad y las finuras de la inteligencia. El prestigio de la astucia es reconocido por la casi totalidad de los tratados dedicados al arte militar o político. El ejemplo mayor lo tenemos en *El arte de la guerra* de Sun Tzu, quien partiendo de la idea de que la guerra tiene como meta restablecer la paz, la concordia y la prosperidad, recomienda el uso de la astucia, ya que será más apta que la fuerza para realizar aquellos fines. Un gran general no era aquel que triunfaba con las armas, sino aquel que lograba sus fines sin batallar, gracias a estratagemas, argucias y disimulos (Sun Tzu, 2000: 19-29).

No hay en Maquiavelo, dice Del Águila, ninguna confianza en que, al final, podamos controlar nuestras vidas. No es un cristiano ni un ilustrado. No es Kant, ni Hegel, ni Marx. No hay “final feliz” previsible. Sin embargo, para el florentino, sean cuales sean las circunstancias adversas, no hay que rendirse; la vida virtuosa nos obliga a luchar y a resistir a nuestra antagonista, la fortuna (2000: 81).

Maquiavelo rompe con la idea de virtud cristiana (la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón de los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la vida ulterior, la creencia en la salvación del alma individual) y, con otras virtudes que en aquellos momentos recibían la aprobación de humanistas y ciudadanos, como la compasión, la generosidad y el honor. Maquiavelo escribe que si un príncipe sigue en todas las circunstancias el principio de la honestidad, no conservará su Estado ni obtendrá la gloria: al contrario, perderá su Estado y será olvidado o culpado por sus acciones.

Maquiavelo sostiene que a partir de los hombres que creen en tales ideales, y los practican a ultranza, en principio no puede ser construida ninguna comunidad humana satisfactoria en sentido

romano, no puede fundar ni conservar un vivere civile e libero, es decir, un orden político legítimo y libre.

El príncipe que posee virtù: “Debe tener un espíritu dispuesto a moverse según sople el viento y las variaciones de la fortuna [...] y no alejarse del bien, si puede, pero dispuesto también a saber entrar en el mal si se ve obligado a hacerlo” (2019, cap. XVIII). No considera que la ética cristiana es mala en sí misma, sino inoperante y causante de males en la esfera política.

Pensaba que lo que exige la política es incompatible con la humildad y la santidad que requiere la moral cristiana. La humildad no necesariamente va a triunfar sobre la soberbia por el mero hecho de que una es buena y la otra mala. Con ello, intenta hacernos conscientes de los límites políticos de la bondad, de lo profunda que es la relación que existe entre el bien y el mal.

La diferencia entre la moral cristiana y la ética política de Maquiavelo es que mientras la primera pretende una perfecta armonía entre los medios disponibles y los fines perseguidos, en tanto que los mandamientos de Dios son instrumentos para la salvación y fines en sí mismos, la segunda es consciente de que los valores pueden estar en pugna y que las buenas intenciones no son garantía de nada. En un mundo despojado de la trascendencia divina o de la trascendencia racional, solo la educación de la ciudadanía en la virtud cívica ofrece la posibilidad de vivir o sobrevivir bien.

Maquiavelo expresará a través de su obra qué virtudes entorpecen el fin de mantener la grandeza del Estado y qué virtudes favorecen este objetivo.

Para Abad, Maquiavelo llevó el concepto de virtù a la órbita de la “técnica” y la “utilidad”, concretamente, de la utilidad política. La virtud política en Maquiavelo, dice, puede sintetizarse como una técnica para alcanzar o mantener el poder. Pero esta no es solo una habilidad técnica para encontrar los mejores medios para ciertos fines, sino que está directamente asociada con la voluntad y la inteligencia, la acción y la destreza; es conocimiento y sagacidad, pero no presunción, y es arrojo y competencia, pero no temeridad. Es la mezcla de habilidad, de talento, de coraje y de entrega para

cultivar la fortuna y, si se sabe encauzar adecuadamente, puede conducir al éxito del príncipe.

Para el florentino, como hemos visto, las acciones se juzgan en función de sus consecuencias; lo que importa son los resultados, los fines, la conquista o la conservación del poder, eso sí, no un poder corrupto⁴⁵ que se quiera conservar a cualquier precio, y convierte las virtudes en “técnicas” para su logro, dejando entrever que para ello la forma moralmente correcta es simplemente irrelevante. En este sentido se puede decir que Maquiavelo emancipa la política de la ética o, mejor, que sienta un precedente para su divorcio. Sin embargo, para quienes hacen una lectura republicana del florentino no se da tal emancipación; el engarce sujeto-medios-fines es mucho más complejo, piensan que para el florentino el ámbito de lo político tiene principios éticos propios, distintos de los que debieran regir el resto de la vida humana. El *vivere libero e civile* no es el resultado de la aplicación “técnica” de medios a fines, los medios determinan los fines y el virtuosismo en la acción resulta crucial.

Del Águila niega que en la obra de Maquiavelo se dé una separación entre moral y política, rechaza las tesis técnico-estratégicas del mantenimiento del propio poder, según las cuales cualquier medio que permitiese al sujeto la consecución de sus fines estaría justificado. Presenta un Maquiavelo que no adoptaría una posición de indiferencia moral en la elección entre medios y fines, puesto que los medios cuestionables serían métodos utilizados por el fundador para obtener la seguridad y autonomía de una comunidad de ciudadanos virtuosos. El logro de los fines “excusa, permite o aconseja” pero no “justifica, legitima y aconseja” el uso de cualquier medio técnicamente adecuado (1999: 219-220 y 230)⁴⁶.

Los medios que conducen a un fin, pero que a su vez son también parte del fin, no pueden ser de tal índole que su puesta en práctica destruya el fin a conseguir. Surge ya aquí una limitación en cuanto a la tolerabilidad de los medios, derivada de los propios fines que se quieren lograr. En un ámbito republicano, la acción política no puede deshacer las condiciones de la libertad o cercenar toda confianza en las autoridades. Una violencia continuada destruye las bases de la convivencia; el engaño sistemático elimina las condiciones de confianza mínima necesaria para asentar la

autoridad de las instituciones libres. Es decir, cuando el fin es establecer un contexto de libertad, de deliberación, no se pueden utilizar medios que las estén destruyendo (Del Águila y Chaparro, 2006: 261).

Desde un horizonte ético, la mentira en política es inaceptable o reprobable cuando su uso no está orientado hacia el bien de la comunidad política en su conjunto, sino solo a la preservación del bien de pocos o a la conservación de los privilegios tanto de los que administran el poder como de los que se benefician de él. Las acciones inmorales podrán ser justificadas si, y solo si, las acciones morales pudieran traer unas consecuencias peores que si se actuara conforme a patrones morales.

El divorcio de la política de la ética que muchos atribuyen a Maquiavelo, reposa en un error según Isaiah Berlin (1992: 115-116):

No está eligiendo una esfera de medios (llamada política) como opuesta a una esfera de fines (llamada moral), sino que opta por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, cristiana y pagana (o como algunos desean llamarla, estética), no entre esferas autónomas de moral y política.

La moral para el florentino radicaba en los fines y la ley constituía el núcleo organizador de la vida social. Todo lo que atente contra el bien común o no coadyuve a la conservación del poder del nuevo príncipe debe ser rechazado y, por ello, la “astucia, la hábil ocultación de los designios, el uso de la fuerza, el engaño, adquieren categoría de medios lícitos si los fines están guiados por el ideal del bien común”. La moral cristiana, con sus ideales de cristiandad, así como la ética clásica de valores absolutos, se convierten en obstáculos insuperables en los asuntos políticos. La virtù para Maquiavelo no significa hacer el bien, sino saber cuándo hacer el bien y cuándo el mal.

Para Skinner, Maquiavelo es un pensador de tradición republicana que se distancia de sus contemporáneos humanistas cuando plantea una variación sustancial en la moral política con la que se debe actuar cuando se pretende “conservar un Estado” o “garantizar la libertad”:

Si un príncipe está genuinamente interesado en “conservar su Estado”, tendrá que desatender las demandas de la virtud cristiana y abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación. Así, la diferencia entre Maquiavelo y sus contemporáneos no puede caracterizarse adecuadamente como una diferencia entre la visión moral de la política y una visión de la política como divorciada de la moral. Antes bien, el contraste esencial es entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse (1993: 159-160).

Conflicto, libertad y república

Maquiavelo utiliza a menudo las expresiones *libertà*, *vivere libero* (vida en libertad), *vivere civile* (vida cívica) o *vivere politico* (vida civilizada) para aludir a las instituciones y los valores republicanos opuestos claramente al *vivere servo* de las monarquías (aunque las dos últimas expresiones las aplica también a principados bien ordenados). La obra de Maquiavelo, considerado el principal arquitecto del pensamiento republicano en el mundo incipientemente moderno, es una referencia clave para un cierto modo de entender el republicanismo. El núcleo de este republicanismo se expresa en los Discursos, en particular en el capítulo 2 del libro II, donde se defiende la idea de que las repúblicas promueven el “bien común” en mayor grado que las monarquías:

Lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas [...] Lo contrario sucede con los príncipes, pues la mayoría de las veces lo que hacen para sí mismos perjudica a la ciudad, y lo que hacen para la ciudad les perjudica a ellos.

Además de la centralidad que ocupa en su pensamiento el buen gobierno que vele por el bien común, la promoción y la defensa de un *vivere civile e libero* en el seno de una república es para Maquiavelo el objetivo político por antonomasia. Pero tan exigente empresa requiere la generación de ciudadanos virtuosos, políticamente capaces, obedientes a leyes que se dan a sí mismos, servidores del bien público, dispuestos a aprender, participando en política, cuáles son los costes de generar, conservar y desarrollar la libertad que comparten. Ciudadanos entregados a la acción y a la lucha pública por sus libertades. En suma, una concepción de

ciudadanía activa y republicana típica de los humanistas cívicos del Renacimiento italiano.

Maquiavelo alude a la libertad fundamentalmente en dos sentidos, como independencia de un Estado respecto a las potencias externas y, el más relevante en términos republicanos, de libertad entendida como no dominación, por oposición a la tiranía interna al Estado, idea que estaba ya en la concepción romana originaria de la *libertas*. Será a finales de la década de 1960 cuando, después de un largo período de letargo, se destaca de forma clara el aspecto normativo del republicanismo de Maquiavelo, centrado en la defensa del concepto de libertad republicana. Cuestión esta que abordé en otro trabajo y que solo la apunto pues su desarrollo nos desviaría mucho del tema central que nos ocupa⁴⁷. El referente nostálgico, por supuesto, se remonta a la gran época de la Roma republicana e imperial, cargada de ejemplos de vida cívica, patriotismo y libertad. La historia de Roma descrita en los libros de Tito Livio le sirve de ejemplo para confirmar ciertos principios y conjeturas generales, que constituyen su pensamiento político.

Para Maquiavelo, el que la política se encargue del bien de la comunidad política no implica que sea el bien de todos sus miembros. A diferencia de Cicerón, así como de cierta tradición humanista y cristiana, Maquiavelo no plantea un modelo político y social armónico que busca el equilibrio estable, cuyo ideal sería la concordia ciudadana. Tiene una visión conflictivista y no armónica de la política, aplaude el conflicto dentro de ciertos límites⁴⁸. Admite que el conflicto interno de intereses es una constante inevitable pero no necesariamente negativa. Al contrario, lo ve como positivo y creador de *virtù* por la vitalidad civil que genera. Un incentivo para establecer las mejores leyes.

Mantiene todavía una concepción más estamental que clasista de la sociedad y considera que hay que tolerar la enemistad entre el pueblo y el senado “como un inconveniente necesario para alcanzar la grandeza romana” (2003, libro I, cap. 6). De nuevo es inevitable el recuerdo de Roma, modelo de república conflictual para Maquiavelo. La República, dirá, se mantuvo gracias precisamente a la permanente oposición entre nobleza y plebe, cada una de las cuales logró tener sus instituciones representativas: el Senado y los

tribunos. Por ello cree que:

Los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma; se fijan más en los ruidos y en los gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y no consideran que en toda república hay dos humores contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión de ambos (ibid., libro I, cap. 4).

Repetidas veces, tanto en los Discursos como en El príncipe, Maquiavelo explica que hay dos humores que rigen la vida política: el de los grandes, que lo que quieren es dominar y poseer más, y el del pueblo, que lo único que desea es no ser dominado:

Porque en cada ciudad se encuentran estos dos humores diversos; y de esto nace que el pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo, y de estos dos apetitos diferentes nace en las ciudades uno de estos tres efectos: o principado, o libertad, o licencia (2019, cap. IX)⁴⁹.

La ciudad se encuentra unida y dividida por el mismo factor. Todos se encuentran afectados por los humores, aunque de modo distinto porque los grandes quieren tener más, buscan dominar, pretenden oprimir; lo que el pueblo anhela es, afirma el florentino, mucho más noble y, para decirlo en pocas palabras, se trata de nada más y nada menos que ser libre, no ser dominado, lo cual no puede sino implicar una división en el seno de la ciudad. Pero, asimismo, es a partir de esta división, de este conflicto, que puede constituirse la unidad social.

El pueblo no era la totalidad de la población sino aquellos que pagaban impuestos, esto es, los que tenían propiedades; los que ca-

recían de ellas eran excluidos y no tenían derechos políticos. Sin el apoyo del pueblo, dirá Maquiavelo, sin su consenso, no hay seguridad en el Estado, por eso el “que llega al principado con la ayuda de los grandes se mantiene con más dificultad que el que lo hace con la ayuda del pueblo”; y, además, porque el príncipe “puede pasarse sin los mismísimos grandes”, razón por la cual es necesario que tenga al pueblo de su lado, de lo contrario “no tendrá remedio alguno en la adversidad” (2019, cap. IX).

Ahora bien, el conflicto es bueno siempre que la república no esté corrompida. En este caso, se impone la renovación total por obra de un buen líder o un príncipe singular. Cita como ejemplos a Moisés, Solón y Filipo de Macedonia (padre de Alejandro Magno), entre otros (2003, libro I, cap. 4).

Para Maquiavelo, “nada hace tan estable y firme una república como ordenar en ella la manera en que estas alteraciones de humores que la agitan tengan una salida prevista por la ley” (ibid., cap. 7), o sea, la república debe prever procedimientos legales e instituciones para evitar situaciones extraordinarias que arruinen al Estado.

Bertrand Russell, para quien el tono de los Discursos es muy diferente al empleado en *El príncipe*, dice: “El amor a la libertad y la teoría de los frenos y equilibrios” de Maquiavelo en los Discursos “es tan importante, por lo menos, como las doctrinas inmorales de *El príncipe*”. En su opinión:

Hay capítulos enteros que parecen casi como si los hubiese escrito Montesquieu; la mayor parte del libro podía haber sido aprobado por un liberal del siglo XVIII. La doctrina de los frenos y equilibrios se formula explícitamente. Príncipes, nobles y pueblo deben tener su parte en la Constitución; así, estos tres poderes se mantendrían en jaque recíprocamente. La Constitución de Esparta, según la estableció Licurgo, era la mejor, porque incorporaba el equilibrio más perfecto [...] La Constitución romana republicana era buena, debido al antagonismo de Senado y pueblo (1997: 126-127).

Es a través de la pluralidad de sujetos virtuosos actuando conflictivamente como se rompe la absolutización de un punto de vista único propio de las tiranías. Es por ello que las sociedades bien ordenadas son aquellas que proveen de salidas institucionales a las distintas luchas, tensiones y conflictos que la existencia de la pluralidad conlleva. Esta es la razón por la que Maquiavelo, en línea con Aristóteles y Polibio, recomienda la constitución mixta como la mejor de las posibles⁵⁰.

Recapitulando: la revolución de Maquiavelo consistió en la secularización y autonomización de la política. Rechazó la moral prevaleciente, no desde la amoralidad, sino desde otro universo moral no trascendente ni de principios y valores absolutos, que Berlin calificó de pagano. No es que Maquiavelo no considerara los valores cristianos valiosos en sí mismos, sino que resultaban inaplicables, cuando no un obstáculo, para la vida pública, para la política. Con ellos piensa que no hubiera sido posible construir sus idealizados tipos de Esparta o la Atenas de Pericles y, sobre todo, la Roma republicana. Maquiavelo se enfrenta con un modo de pensar la ética que no es aplicable a la política, que ve el mundo como un ámbito dotado de sentido inherente, el cual es éticamente racional. Un pensamiento que se caracteriza por la valoración positiva de los principios éticos absolutos y predica que no hay que mancharse las manos, algo nada probable en política, sino obrar siempre bien y que ocurra lo que tenga que ocurrir.

Maquiavelo nunca afirmó que el fin justifica los medios, pero sí defendió que ciertos medios pueden ser exculpadados en virtud del valor del fin alcanzado.

Para Maquiavelo la realidad muestra que es imposible eludir las paradojas de la política: del mal puede salir el bien y del bien puede salir el mal. La búsqueda de resultados buenos no evita que los medios puedan ser peligrosos moralmente y, como no se puede evitar absolutamente el mal, habrá que optar por el mal menor.

No es cierto que el bien engendre solo el bien, que las cosas buenas y útiles sean moralmente santas y bellas; no es cierto que la verdad sea siempre propicia e irreprochable; no es cierto que las

consecuencias de la paz sean todas pacíficas, que las de un régimen de libertad y de igualdad sean todas tutelares, las de la guerra, siempre malas; no es cierto que la realización de nuestros ideales constituya necesariamente un bien para la humanidad (Freund, 1968: 856).

Para Maquiavelo la ética del político no es la misma que la de la buena persona. El gobernante debe ser capaz de adaptarse a las exigencias de la política. Si uno obra siempre bien y se desentiende de las consecuencias, no está comprendiendo que la política implica tomar decisiones no para uno, sino para terceros.

El bien que persigue la política es un bien colectivo terrenal, no individual. Ser buen individuo no es lo mismo que ser buen ciudadano o buen político. Salvar el alma o la integridad moral individual no es lo mismo que salvar la ciudad. Gobernar la comunidad para Maquiavelo no es lo mismo que gobernarse a sí mismo; los problemas, dilemas y desafíos en un caso y en otro no son los mismos (Berlin, 1992: 121-122).

La política es siempre elección desde la contingencia. No se puede negar que las decisiones políticas y la actividad política exigen mayor complejidad, responsabilidad y flexibilidad ética que las decisiones que tomamos en el ámbito privado de la ética. La gravedad de las consecuencias de un error en la ética personal y privada es mucho menor que la de las decisiones políticas equivocadas⁵¹.

El político profesional, en tanto servidor público, está obligado a salvar a la comunidad antes que a sí mismo. Sin duda, como argumenta Max Weber, del que me ocuparé a continuación, es muy importante saber sopesar las consecuencias de las acciones, las palabras y los ideales en el espacio público.

La tensión interna entre política y acción, la pugna entre la ética de valores absolutos y la ética política, el choque entre la moral y la actividad de un político que pretende ser eficaz, que late tras la teoría maquiaveliana de la elección política, ha acabado generando una “herida” en el pensamiento político occidental (Del Águila,

2009, 22-23).

Marx Weber: convicción versus responsabilidad

Breve apunte biográfico de contexto

Maximilian Karl Emil Weber (1864-1920), reconocido sociólogo y político alemán, fue autor de una extensa obra que cubre una enorme diversidad de temas como la religión, la economía, la política, el derecho y el arte. Vivió la transición entre dos épocas, fue testigo de la creación del Imperio alemán (1871), de su hundimiento (1918) y del nacimiento de la República de Weimar (1919), a la redacción de cuya constitución contribuyó decisivamente, y aunque su muerte se produjo durante el incierto y convulsivo período de la posguerra alemana, supo prever la tragedia que se cerniría años después sobre su país.

A lo largo de su vida conoció una guerra mundial (1914-1918) y tres revoluciones (las de 1905 y 1917 en Rusia y la de 1918 en Alemania). Su análisis de la sociedad de su tiempo es, pues, también una consecuencia de su conocimiento vivo de la historia y de su experiencia inmediata de la transformación del mundo cultural que había sido el de los grandes propietarios latifundistas prusianos aburguesados (los junkers) y que acabará siendo el de las luchas obreras y el ascenso de la socialdemocracia.

De acuerdo con la advertencia anteriormente señalada de atender, además de al texto, al contexto, aunque no sean más que dos líneas, conviene señalar que Max Weber presenta sus reflexiones, en especial por lo que se refiere a sus escritos de contenido más directamente político, por un lado, muy afectado por los acontecimientos revolucionarios de Múnich y, por otro, desde la situación de colapso político en que vive Alemania tras su derrota en la Primera Guerra Mundial y la presunción —en cuanto al futuro de Alemania y de la propia civilización occidental, a su juicio en entredicho— de una “noche polar de una dureza y una oscuridad heladas, cualesquiera que sean los grupos que ahora triunfen” (1979: 177).

Weber fue un profesor, un intelectual preocupado por la cosa

pública que, pese a insistir en que la política no tenía cabida entre las paredes de un aula, mostró una gran pasión por ella.

En los años finales de vida trata de participar en la vida pública nacional como especialista, político y conferenciante influyente. Weber, además de ser miembro del liberal Partido Democrático Alemán y de postularse como candidato del mismo para las elecciones constituyentes de 1919, participó como representante de la nación alemana en el Tratado de Versalles (1919) por el cual se acordaba la finalización de la Primera Guerra Mundial. Versalles supuso la completa derrota de los intereses alemanes en la guerra, la asunción de su plena culpabilidad en la misma y el compromiso de pagar la enorme deuda originada por los costos de la conflagración (solo en 2010 pudo saldar el Estado alemán esta deuda). Tras las negociaciones, nada satisfactorias para Weber, volvió a Alemania y se incorporó a su cátedra en la Universidad de Múnich.

Las ideas contenidas en *La política como vocación*, en donde plantea las tensiones existentes entre la ética y la política, fueron expuestas, como digo, en circunstancias dramáticas. Lo hizo en una de sus últimas conferencias, organizada por la Asociación Libre de Estudiantes durante el invierno revolucionario de 1919, en Múnich. Se dirigió a una juventud recién licenciada del servicio militar y profundamente marcada por las experiencias de la Primera Guerra Mundial y el estallido de la revolución socialista en Alemania. Además, se dio la trágica circunstancia de que tuvo lugar catorce días después del levantamiento espartaquista aplastado por el ejército en Berlín y que terminó con el asesinato de los líderes comunistas Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht.

En la conferencia, Weber habla acerca de las situaciones que condicionan al político y de las características psicológicas que debe tener una persona para que se la considere un “político de vocación”. La descripción que hace de los partidos y de los políticos, del profesional (que vive de la política) y el vocacional (que vive para la política), del funcionariado y de la burocracia asociados a la política, de la autoridad, la legitimidad y el carisma, es excelente y, pese al tiempo transcurrido, no ha perdido actualidad. Pero lo más novedoso, y lo que aquí trataremos, es su

consideración de la ética específica a la vocación política.

La conferencia, revisada y desarrollada en buena medida para su publicación como libro junto con otra anterior, La ciencia como vocación, de noviembre de 1917, sobre conocimiento científico y obrar humano, se editó con el título El político y el científico en octubre de 1919.

Como algunos han señalado, es muy clara la intencionalidad de Weber de generar polémica con sus conferencias, escritos y juicios políticos, al menos entre el público selecto y/o sus potenciales lectores conformados por la academia y élite política alemana de principios de siglo XX. En ambas conferencias se plasma la tensión del doble registro de Weber, en tanto político (la pasión) y en tanto científico (la racionalidad), que le lleva a participar, como ningún otro, de la vida política alemana y, al mismo tiempo, a postular la discutida exigencia de que las ciencias sociales se abstengan de hacer juicios de valor.

El concepto de política y Estado

Max Weber, a diferencia de Maquiavelo, no define la política por los fines que busca, sino por los medios con que opera, y deja de lado la noción de bien común. Para él no tiene sentido definir el contenido de la política y el Estado en virtud de su propósito. Empíricamente, este puede tener un número infinito de fines. Definir la política y el Estado en virtud de sus propios medios es muy relevante para su teoría. En este sentido, es mayor la ruptura de Weber con la tradición aristotélica, que definía la especificidad de la política por los fines que buscaba (el bien común), tradición en la cual, en ese aspecto, se situaría Maquiavelo.

Dicho sea de paso, La política como vocación es el ensayo en que Weber más cita a Maquiavelo, si bien estas son casi siempre circunstanciales y en ningún caso entran a discutir el pensamiento del florentino sobre la difícil relación entre política y moralidad. En el texto se ven claras similitudes con el pensamiento del italiano: su realismo político; el concepto de la responsabilidad, como cualidad principal del político; el uso de la violencia, la mentira o la tensión entre moral y política, como consecuencia de la ruptura con un idealismo ingenuo que hacía de la ética prevaleciente una instancia absoluta, impidiendo así su realización mundana⁵².

Weber define la política como la actividad de dirección de un Estado o el ejercicio de una influencia sobre el mismo, es decir, “la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de personas que lo componen” (1979: 84). Asimismo, dirá, en otro texto, que la esencia de la política “es lucha, ganarse aliados y seguidores voluntarios” en una disputa libre y pacífica (2008: 137), intensa e interesada por el poder de personas que se organizan para ello en partidos, grupos parlamentarios y Estados, y en cuyo seno se enfrentan los actores políticos con el objetivo de utilizarlo como medio para otro fin o

simplemente por el mero hecho de alcanzarlo y gozar del sentimiento de prestigio que confiere.

Para Weber la política exige proceder con una ética colectiva porque es la única actividad social que toma decisiones obligatorias para toda la comunidad, apoyada en el monopolio de la violencia legítima: “La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico” (1979: 83). No dice que ese rasgo sea el único: existen otros poderes secundarios sobre los cuales se asienta la dominación política. Pero sí dice que la pretensión del monopolio de la violencia es el más fundamental.

Define el Estado como “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio [...] reclama (con éxito) para sí el monopolio de la ‘violencia física legítima’” (ibid.). Para Weber, la acción política está ligada directamente al control de dicho medio, el cual “siempre se rige por el ‘principio del pequeño número’, es decir, por la superioridad de la capacidad de maniobra política de los pequeños grupos dirigentes. Este sesgo cesarista es inextirpable” (2008: 139).

Para Maquiavelo, a diferencia de Weber, la violencia, con ser habitual, no es permanente y no lo es todo en política, sino que el consenso y la legitimidad del poder son elementos centrales para la consecución de los fines. En su opinión, hay dos maneras de obrar, dice al comienzo del capítulo XVIII de *El príncipe*: una, con las leyes; otra, con la fuerza del león o la astucia del zorro, de las que “la primera es propia de los hombres y la segunda de los animales”. Pero “puesto que la primera con frecuencia no es suficiente, el príncipe debe acudir a la segunda”.

Para Weber, el hecho de que el medio de la política sea la violencia es decisivo, al punto de que lo eleva a rasgo definitorio del concepto de política, en ruptura con la tradición aristotélica-ciceroniana, para la cual lo distintivo de la política eran, por un lado, los fines que perseguía (bien común) y, por otro, el arte de la palabra (retórica) como medio clave en tanto actividad fundamentalmente deliberativa⁵³.

Maquiavelo no llega a romper definitivamente con la tradición

clásica de la política como búsqueda de determinados fines. Sigue identificando la política con el fin de lograr una sociedad bien gobernada, fuerte y autónoma. Si bien resalta el papel de la fuerza y la violencia en la política, y del mal en general, esta no aparece como algo consustancial a la política, como un rasgo estructural del Estado en términos de monopolio de la violencia legítima, como en Weber, sino más bien como guerra, como algo que el poder político puede y suele hacer⁵⁴.

¿Y la ética?, se pregunta Weber (1979: 160):

¿Cuál es, pues, la verdadera relación entre ética y política? ¿No tienen nada que ver la una con la otra como a veces se dice? ¿O es cierto, por el contrario, que hay “una sola” ética, válida para la actividad política como para cualquier otra actividad? Se ha creído a veces que estas dos últimas afirmaciones son mutuamente excluyentes; que solo puede ser cierta la una o la otra, pero no las dos. ¿Pero es cierto acaso que haya alguna ética en el mundo que pueda imponer normas de contenido “idéntico” a las relaciones eróticas, comerciales, familiares y profesionales, a la relación con la esposa, con la verdulera, el hijo, el competidor, el amigo o el acusado? ¿Será verdad que es perfectamente indiferente para las exigencias éticas que a la política se dirigen el que esta tenga como medio específico de acción el poder, tras el que está la “violencia”?

Weber reconoce no solo que la ética tiene que ver con la política, sino que, ciertamente, a cada actividad corresponde una ética, aunque aquí cabe precisar que la política no es comparable a cualquier otra actividad a la hora de establecer una ética para una profesión.

RELACIÓN ENTRE MEDIOS y fines: el bien y el mal

En cuanto a la compleja relación entre medios y fines, Weber (1979: 165) nos dice que más de una vez nos vemos obligados a escoger no entre un bien y un mal, o entre dos bienes, sino entre dos males, esto es, a utilizar malos medios para salvarnos de lo peor:

Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines “buenos” hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan “santificados” por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosas.

Una acción buena no siempre es recompensada, incluso la bondad o la verdad generan efectos negativos para quienes las practican. Weber rechaza la tesis racionalista moral y simplista de “que de lo bueno solo puede resultar el bien y de lo malo solo el mal”, por el contrario, dice: “Frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño políticamente hablando” (ibid.: 168). Es a lo que Weber llamará “irracionalidad ética del mundo” y que le une a Maquiavelo, aunque este no lo conceptuara de esa forma. Para ambos, el bien y el mal están indisolublemente ligados y mezclados, formando un continuo que escapa a la voluntad del que obra. Estas paradojas éticas no pueden ser eludidas por el político vocacional. Weber distingue tres clases de políticos: el ocasional (que somos todos, cuando votamos o discutimos de política), el profesional (que vive de la política y aspira a hacer de ello una fuente permanente de ingresos) y el vocacional (que vive para la política y realiza su función desde la política).

Alcanzar la paz, por ejemplo, puede ir unida, en muchas ocasiones, a medios moralmente dudosos, indeseables o al menos peligrosos, como emprender una guerra, y así tener que contar con la posibilidad de que se produzcan consecuencias negativas tales como la muerte de población inocente, entre otras calamidades. Otro ejemplo de colisión entre la ética y la política lo tenemos a propósito del control de las fronteras. Las naciones priman su viabilidad política frente a lo que serían los requerimientos de la generosidad ética universal, y están dispuestos a sacrificar la vida y los intereses más básicos de millones de personas con tal de conservar su buena marcha. ¿Debe una persona oponerse a una tiranía monstruosa, cueste lo que cueste, a expensas de las vidas de sus padres o de sus hijos? Sin duda alguna, no solo en situaciones límite, también en el día a día podríamos poner multitud de ejemplos tanto de la vida social como personal en la cual algunos valores chocan inevitablemente, en el que la consecución de bienes puede ser que dependan de males, o los presupongan, y las buenas acciones contengan, o impliquen malas. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable. Pocas decisiones son del todo buenas o malas. Muchas de ellas acarrear consecuencias contradictorias. Nos movemos en un contexto de radical ambivalencia e incertidumbre. En definitiva, el pluralismo de valores nos introduce en una suerte de proliferación de elecciones trágicas. Como dice Isaiah Berlin, que se ocupó de esta cuestión de forma especial, puesto que los fines humanos son múltiples, inconmensurables muchos de ellos y en continua rivalidad: “La posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana, personal o social” (1993: 240). Por todo ello es preferible un político que no oculte los problemas, exprese sus dudas y plantee las posibles soluciones con sus beneficios y costes correspondientes, al que oculta los problemas y siempre cree tener una respuesta infalible y redonda para cada uno de ellos, lo mismo que es preferible un ciudadano deliberativo y crítico al mero seguidor de consignas.

Para Weber, con la modernidad y la consiguiente secularización de las concepciones tradicionales del mundo, se ha instaurado un pluralismo valorativo o “politeísmo de valores”, modos de vida, preferencias y fines en pugna que escapan y trascienden a la razón humana y a la ciencia, en el que cada cual escucha a su dios o acaso

a su demonio. Para reflejar la secularización utilizó la expresiva imagen de “romper las paredes del monasterio”, la pared que separa lo religioso de lo secular en este mundo. Desde ese momento solo habría un mundo, el secular, y dentro de él la religión tendría que encontrar su propio lugar. Describió el orden social moderno como una “jaula de hierro” de racionalidad que se impone al destino del individuo. Los valores culturales y espirituales tradicionales habían sido suplantados por la racionalización, que generó lo que Weber llamó “desencantamiento” del mundo, al ocupar el frío cálculo de costes-beneficios su lugar en la vida cotidiana de amplios sectores sociales. El capitalismo, que había prometido una utopía tecnológica centrada en el individuo, había creado en su lugar una sociedad dominada por el trabajo y el dinero, supervisada por una burocracia inflexible.

Weber asume que el desencantamiento es el precio que paga la sociedad moderna por los beneficios materiales que aporta la racionalización burocrática. Una modernidad en la que los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. Los valores aparecen como dioses y la convicción como fe. La religión no ejerce la influencia sobre la vida que antes, pero los seres humanos siguen creyendo en dioses, ahora desmitificados y despersonalizados. Del monoteísmo de un dios se pasa al politeísmo de valores. Expone esta “guerra de los dioses” de tal manera que, en referencia a los valores últimos, no hay ninguna ciencia ni racionalidad capaz de superar o resolver esta lucha interminable entre los valores, si no es por un acto irracional de la voluntad. Valores que poseen igual validez y que se imponen unos a otros a través de la violencia o el consenso. No hay para el sociólogo alemán ninguna ética universal ni valores superiores a otros. Todos los valores tienen el mismo lugar y entran en pugna por imponerse:

Por supuesto —les dice Weber a los estudiantes— las ideas que estoy exponiendo aquí ante ustedes derivan de un hecho fundamental, el de que la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de

unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro (1979: 223-224).

A juicio de Weber, el buen político que puede orientar la vida de una sociedad ha de reunir tres cualidades, no fáciles de encontrar en un mismo ser humano, a saber: pasión, sentido de la responsabilidad por las consecuencias de sus acciones y medida, “para guardar la distancia con los hombres y las cosas”. Al no ser fácilmente conciliables estas cualidades, el pensador alemán afirma:

El problema es, precisamente, el de cómo puede conseguirse que vayan juntas en las mismas almas la pasión ardiente y la mesurada frialdad. La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a una causa solo puede nacer y alimentarse de la pasión, si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual (ibid.: 153-154).

El buen político, dice, no solo debe evitar caer en el frío proceder del funcionario y en la estéril excitación del romántico, también “tiene que vencer cada día y cada hora un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida, en este caso de la medida frente a sí mismo” (ibid.).

El dilema weberiano: las dos éticas

Para Weber, el verdadero dilema del mundo moderno es la relación y tensión trágica entre dos planteamientos éticos en el ámbito de la actividad política que no pueden ser reconciliados, sino que sumergen a la humanidad en un eterno conflicto de valores y que el buen político tendría que tratar de conciliar como le fuera posible en cada momento. De esta forma, introdujo un tema que se ha hecho famoso en la historia del pensamiento de la ética en política, la controversia entre dos tipos de ética o “conjuntos morales de los modos de vida”: la “ética de la convicción” —donde se siguen creencias o ideales— y la “ética de la responsabilidad” —donde se decide en función de las consecuencias—.

En palabras de Weber, quien se comporta “bajo la máxima de la ética de la responsabilidad [tiene] que responder de las consecuencias (previsibles) de la propia acción” (ibid.: 164) y siendo consciente de que se pueden producir otros efectos no previstos, haciéndose responsable de los mismos.

Las consecuencias efectivas de la acción de un individuo pueden ser, a menudo, completamente diferentes de las intenciones que tenía al realizarla, y a veces incluso completamente contrarias a tales intenciones. El carácter ético de su acción depende de las consecuencias que su acción tenga en el mundo. La ética de la responsabilidad es una ética mundana, lo que significa que el político no puede, en este sentido, “rechazar” el mundo, tal como lo hacen las religiones de salvación, sino que ha de hacerse cargo de los problemas reales del mundo tal como es, aceptar el escenario de la imperfección en la que opera su acción, así como la irracionalidad moral del mismo. En la “Introducción” a *La ética económica* de las religiones universales, Weber señala que las religiones de salvación, como el protestantismo, pero también el judaísmo y el budismo, se caracterizan por un “rechazo del mundo”, por su carácter no espiritual y por ser sede del pecado. Los grandes

representantes de una ética religiosa (Jesús, Buda...) no han operado con la política, pues “su reino no era de este mundo”. Lo que en principio funda Jesús de Nazaret es un movimiento religioso-moral, no un movimiento político de ciudadanos con la intención de instaurar otra comunidad aquí en la Tierra. La acción en el mundo ha de estar orientada hacia la salvación. El mundo es contemplado como un lugar de sufrimiento, como algo “sin sentido” frente a lo cual se opone un relato que dé sentido a ese sufrimiento a través de la salvación (1998: 247).

La política implica, a menudo, deliberaciones moralmente reprobables. En infinidad de casos elige el mal menor, que no deja de ser la mejor opción, pero mal en sí mismo. La política nada tiene que ver con la “salvación del alma”, en la medida que no puede actuar siempre conforme a lo que considera correcto, sino que, teniendo que anticipar las consecuencias de su acción, muchas veces se ve llevado a actuar a pesar de sus convicciones más íntimas. Max Weber entiende que el político, si es responsable, no puede regirse por los mandatos de la moral común, sino que en ocasiones debe obviarlos. Hasta el punto de que esta situación de excepcionalidad funda una actitud ética distinta a la de la persona de la calle.

Por su parte, la ética de la convicción, o de la intención, concretamente, de “buenas intenciones” o de “fines”, pero no cualesquiera, sino de “fines absolutos”, ligada al ámbito de los juicios de valor, a las concepciones del mundo y a los imperativos categóricos, es concebida como una ética apegada a ideales absolutos. Es decir, una ética en la que el sujeto no se pregunta por las consecuencias paradójicas que tienen sus acciones, ni se siente responsable de los resultados de sus acciones, aunque los resultados sean malos, sino que está más pendiente de la pureza de sus intenciones y de la propia ejemplaridad que de su eficacia. Aquí es donde comienza a distinguirse la convicción de la responsabilidad. Weber (1979: 164) sostiene que:

Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la

estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así.

En este sentido, la ética de la convicción remite a perseguir un fin, una causa, que en última instancia se basa, según Weber, en una “cuestión de fe” (ibid.: 157). Otorga a la política una misión redentora, volviéndose tan negadora del mundo como las religiones de salvación. La convicción aparece como una fe religiosa sublimada y, de hecho, está muy influida por el ethos difundido por el cristianismo. De ahí que Weber ejemplifique en varias ocasiones la ética de la convicción con la moral del sermón de la montaña del Evangelio de San Mateo, en el cual se indica al cristiano obrar indefectiblemente de acuerdo a los principios divinos sin importar las consecuencias, y cuyo meollo gira en torno a cuatro mandatos: el de dejarlo todo, poner la otra mejilla, no resistir al mal con la fuerza y decir siempre la verdad. Weber (ibid.: 161-162) argumenta que dicha ética es digna y se puede sentir el mayor respeto por quienes la reivindican si estuvieran dispuestos a llevarla a la práctica en todos los aspectos en ella contenidos; sin embargo, solo es aplicable estrictamente al mundo religioso, en el que son pertinentes las convicciones absolutas, pero resulta inviable en el campo político:

El sermón de la montaña, esto es, la ética absoluta del Evangelio, es algo mucho más serio de lo que piensan quienes citan sus mandamientos. No es para tomarlo a broma [...] Se la acepta o se la rechaza por entero, este es precisamente su sentido; proceder de otro modo es trivializarla [...] El mandamiento evangélico es incondicionado y unívoco: da a los pobres cuanto tienes, todo [...] Ese mandato nos ordena también “poner la otra mejilla”, incondicionalmente, sin preguntarnos si el otro tiene derecho a pegar. Esta ética es, así, una ética de la indignidad, salvo para los santos. Quiero decir con esto que, si se es en todo un santo, al menos intencionalmente, si se vive como vivieron Jesús, los apóstoles, san Francisco de Asís y otros como ellos, entonces esta ética sí está llena de sentido y sí es expresión de una alta dignidad, pero no si así no es. La ética acósmica nos ordena “no resistir el mal con la fuerza”, pero para el político lo que tiene validez es el

mandato opuesto: has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo [...] Finalmente, la obligación de decir la verdad, que la ética absoluta nos impone sin condiciones.

Al hablar de la ética de las convicciones o de principios, “principios incondicionados” o imperativos categóricos y, por lo tanto, considerados inviolables, está haciendo alusión a la ética kantiana. Weber —no olvidemos el contexto político de la época, final de la Primera Guerra Mundial y estallido de la revolución socialista en Alemania— confronta sus reflexiones con los pacifistas de inspiración cristiana, los sindicalistas y los revolucionarios “por principio”, aunque estos últimos traicionan los “imperativos incondicionales” al emplear medios que no se ajustan a esa ética. Esto es precisamente lo que Weber critica a quienes teóricamente rechazan la violencia, pero la practican con el fin de acabar definitivamente con ella. A los socialistas revolucionarios alemanes de su época, que estaban dispuestos a que continuara la guerra para poder conseguir más fácilmente el triunfo de la revolución tras unos años de creciente deterioro de la situación social y económica, les reprocha que “condenen moralmente a los políticos de poder del antiguo régimen por emplear esos mismos medios, aunque esté plenamente justificada la condena de sus fines” (ibid.: 165-166).

Weber criticará a los pacifistas y a los partidarios de la revolución, no por los valores concretos que defienden, sino por el modo de defenderlos. Esto hace que la ética más propia de la política para Weber deba ser la de la responsabilidad, basada en la reflexión sobre las consecuencias que para los propios fines tienen las acciones que se buscan para alcanzarlos, y no la de la convicción, basada en la defensa incondicionada de los propios valores, que son vistos como verdades absolutas que se han de cumplir u omitir, independientemente del contexto en que han de realizarse u omitirse y las consecuencias que previsiblemente se seguirán de ello. Por eso, para el filósofo Javier Muguerza (1986: 159-190) la ética weberiana de la responsabilidad solo admite imperativos hipotéticos o condicionales, y no los imperativos categóricos o incondicionales kantianos válidos independientemente de sus

consecuencias y aun a costa del fracaso de aquellos objetivos políticos que —por justos que nos parezcan— no nos está permitido conseguir recurriendo para ello a medios injustos. En consecuencia, añade Muguerza, una ética de “imperativos categóricos” no aceptaría la lógica del mal menor de Maquiavelo, puesto que la condena moral de la injusticia no admite grados para ella, tampoco la del político responsable weberiano que sí estaría autorizado en ciertos casos a aceptar dicha lógica. Los políticos tienen que violar frecuentemente el imperativo categórico kantiano, pero en tal situación no es cosa de decir que se estén comportando responsablemente, de acuerdo con las reglas de un código moral particular, cuando con toda propiedad podría decirse que lo están haciendo inmoralmemente, como lo hace cualquiera de nosotros, el que más y el que menos, en su vida particular.

Lo que Maquiavelo no hizo, dar un nombre específico a la ética particular de los políticos, lo hace Weber para definir la figura del buen político.

Algunas cuestiones para la reflexión

La tensión entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad es un problema que Weber elude diciendo sin más que son “elementos complementarios”.

No se trata, plantea Weber, de que la ética de la convicción signifique una falta de responsabilidad o que la ética de la responsabilidad suponga una falta de convicción, para añadir a continuación, sin embargo, que:

Sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios, o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción (1979: 164).

La ética de las convicciones tiene para Weber un anclaje conceptual en la ética judeocristiana, de la cual hereda la universalidad de la ética, la defensa de los valores en términos absolutos e incondicionados, así como la racionalidad ética del mundo. Esto es lo que la hace inaplicable a la política. Es por esto por lo que la complementariedad de ambas éticas que plantea, sin mucha convicción —por lo que se desprende de esa “diferencia abismal” a la que hace referencia al inicio del párrafo anterior—, tiene el problema de que para que fuera posible antes tendría que rechazar identificar la ética de la convicción con una ética absolutizadora. Una armonía total entre la ética y la política, o una relación no problemática, solamente puede hacerse desde postulados o fundamentalistas (partidarios de subordinar la política a una ética cerrada y absolutizadora) o totalitarios (partidarios de subordinar

las éticas a una sola política que se considera la única verdadera y justa)⁵⁵.

Para Del Águila (1998: 84):

Es mérito de Max Weber haber puesto nombre a esa frontera [entre identidad ética y necesidad política] y haber sugerido una ética de la responsabilidad para gestionarla. Pero es bueno recordar que el autor alemán puso nombre a un problema... y no lo solucionó, precisamente porque nunca creyó en una solución general para el mismo.

La distinción que hace Weber entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad tendría algún sentido y utilidad tomadas como “tipos ideales”, lo que equivale a decir que es improbable que se den en la realidad en estado puro. Una ética basada en la convicción no se da sin una cuota de responsabilidad y, al mismo tiempo, esta no se da sin creer en la causa que se defiende.

¿Puede el político despreocuparse de las consecuencias, de los resultados últimos de sus acciones? Claramente, no; como dice Giddens, la política es una lucha interminable por el poder, por lo que es “fútil cualquier enfoque de la política que se base únicamente en apelaciones éticas de carácter universalista (como las apelaciones a la ‘libertad’ o a la ‘bondad’)” (2002: 39).

Por otra parte, la filosofía de Weber no invita a la evaluación moral de los fines que persiguen los políticos y tampoco a la discusión sobre los valores. La exclusión de los juicios de valor de las ciencias sociales, la separación radical entre los hechos y los valores, con la correlativa consecuencia del carácter neutro y objetivo de los primeros, en contraposición de los segundos, meramente subjetivos (muy evidente, además de en textos anteriores, en la conferencia El político y el científico), y su idea sobre la “irracionalidad” de estos últimos, ha sido una controvertida tesis muy influyente en el campo de la sociología, la filosofía, el derecho y la economía, especialmente durante el siglo XX.

La noción de ciencia neutra, carente de valores, se remonta al siglo XVII, a la creación de la Royal Society londinense y al documento en el que la institución se comprometía con la monarquía británica, el Royalist Compromise. En dicho documento se acordaba que los científicos tendrían libertad de investigación siempre que no se involucrasen en asuntos religiosos, políticos y morales. Los antecedentes se encuentran en Hume, el más importante filósofo empirista, quien sostuvo que “a partir de aserciones factuales no se pueden implicar aserciones morales”. Los científicos pueden conjugar el verbo ser, pero no deben usar la expresión deber ser. Ya en el siglo XIX, en su Catecismo positivista, Auguste Comte alegaba que la ciencia tiene que ver con los hechos, no con los valores. Investigadores de la talla de Henri Poincaré y de Albert Einstein se sumaron a esta corriente en el momento histórico que les tocó vivir. Max Weber trasladó ese postulado a las ciencias sociales. Según él, también los economistas y los sociólogos deben adoptar una postura neutral cuando investigan. La ciencia ha de buscar la objetividad y por eso ha de describir, comprender y explicar los hechos, pero sin emitir juicios de valor. En la tradición empirista y positivista, los juicios de valor eran subjetivos y, por lo tanto, caían fuera del discurso científico.

De entrada habría que decir, sin ánimo de ser prolijo en un tema tan complejo, que la cuestión de cómo determinar cuáles son los hechos es con frecuencia un asunto nada sencillo, al igual que la cuestión de aclarar qué se entiende por valores, ya que al respecto hay definiciones muy heterogéneas. Hay hechos que son valores al mismo tiempo, por ejemplo, la acción solidaria de un grupo humano que rescata a otro de emigrantes de una muerte segura en el mar. Es un hecho, a la vez que un valor, el de la solidaridad. Para mostrar esta interrelación entre hechos y valores se suele recurrir a analizar los llamados conceptos éticos densos, a saber, aquellos que tienen una faceta tanto descriptiva como valorativa, como es el caso de “cruel”, “generoso”, “noble”, “torpe”, etc. Estos funcionan simultáneamente como realidades y valores, como juicios descriptivos y como juicios valorativos debido a que la facticidad y la valoración están entrelazadas. Por consiguiente, no se puede distinguir de modo tajante entre su contenido descriptivo y su componente valorativo. Ocurre que el desacuerdo sobre los valores lleva al desacuerdo sobre los hechos. Resulta difícil, por no decir

imposible, que un neoliberal y un socialdemócrata, un fundamentalista y un liberal, un filofranquista y un republicano o un demócrata se pongan de acuerdo sobre los hechos. Esto ayuda a ver más claro que hechos y valores están interconectados, que no hay discurso tan apegado a los hechos que no lleve alguna carga de valor, y viceversa. No hay que pensar que el trabajo de los científicos sociales está absolutamente exento de valores que, porque utilizan procedimientos más especializados y lenguajes más técnicos, poseen una forma de aproximación a los problemas sociales menos influida por ideas e ideales preconcebidos por pasiones y visiones parciales que la del común de los mortales.

Los defensores de una dicotomía tajante entre hecho y valor dicen, básicamente, que nuestros juicios de hecho son objetivos y racionales mientras que nuestros juicios valorativos son necesariamente subjetivos y no merecen ser debatidos racionalmente. La existencia de múltiples valores, de múltiples “ideales últimos”, es lo que impide, para Weber, que se pueda decidir racionalmente acerca de su validez:

Entre los valores no se trata, en último término, solo de opciones diferentes, sino que se trata de una lucha a muerte insalvable, como la que existe entre “dios” y el “demonio”... El fruto del árbol del conocimiento... no es otra cosa sino conocer esa oposición (entre los valores) (2010: 101-103).

En la conferencia La ciencia como vocación vuelve a plantear el conflicto irresoluble entre la pluralidad de valores.

Joaquín Abellán comenta que el filósofo y profesor Heinrich Rickert, quien tuvo una importante influencia en Weber acerca de la postura de abstenerse de hacer juicios de valor de las ciencias, escribió que Weber no persiguió “el hecho filosóficamente importante de que no existe ni siquiera para el teórico puro una ‘posición’ totalmente que no contenga un juicio de valor”. Weber había escrito que “al dios de la filosofía de los valores solo se le podrá dar lo suyo después de que se le haya dado lo suyo a nuestro

rey: el conocimiento empírico” (ibid.: 30, nota 10)⁵⁶.

En la actualidad, frente a la posición radical de Weber de la completa separación lógica entre las proposiciones de hecho y las proposiciones normativas, gana terreno en las ciencias sociales que la intención de separar hechos y valores no puede ser llevada a cabo en su totalidad y la teoría empírica nunca puede ser separada completamente de las preocupaciones normativas. Entre los filósofos que niegan la existencia de una dicotomía tajante entre hecho y valor destaca, particularmente, el estadounidense Hilary Putnam. Su trabajo *El desplome de la dicotomía hecho/valor* y otros ensayos es considerado el texto de referencia de dicha crítica. Putnam (2004: 81) parte de la afirmación de la imbricación de los hechos y valores éticos en la realidad cotidiana, así como en las acciones que se realizan, en las conductas y decisiones para esbozar una concepción alternativa:

Lo que Weber no alcanzó a reconocer es que, así como las respuestas a la pregunta científica nunca deben ser dictadas por el sistema de valores propio, los términos que usamos aún en la “descripción” histórica, sociológica y en las otras ciencias sociales están invariablemente teñidos de ética, lo cual en ningún caso es más verdadero que en el de los términos empleados por Weber para describir sus “tipos ideales”.

La tesis que Putnam defiende es que el conocimiento de hechos presupone el conocimiento de valores. Sin embargo, esta incursión de valores no resta, para Putnam, valor objetivo a la ciencia; tan solo señala lo estrecho, e inútil, del concepto empirista de hecho.

Ni los hechos, por mucho y muy cuidadosamente que se los observe, hablan por sí solos, ni su recopilación indiscriminada, determinada por la pura curiosidad, conduce a otra cosa que a la confusión: los hechos sin teoría son inextructables (no producen información, solo ruido) y fungibles (no son unos más relevantes que otros, y su selección y reunión es obra del azar). La observación depende de las experiencias y de los conocimientos previos. No hay hechos u

observaciones sin teoría. No hay ninguna forma de poner la cabeza en blanco. No se pueden separar radicalmente los juicios de valor del conocimiento, pues, incluso inconscientemente, las creencias y los valores sociales, las ideologías, las concepciones del mundo, nuestros deseos, intereses, expectativas, prejuicios, miedos, fantasmas e ideales, influyen en el proceso del conocimiento. Es más, se puede decir que nuestras creencias se encuentran implícitamente incluidas en las mismas preguntas que hacemos y en las respuestas que damos a esas preguntas e, incluso, que dichas creencias se encuentran sobreentendidas en la misma estructura del idioma que aprendemos, pero, precisamente porque sabemos esto, debemos hacer patente cuáles son nuestros valores, empezando por ser nosotros mismos conscientes de ellos, y haciendo lo posible por separarlos de los resultados que encontramos en nuestras investigaciones sin que importe cómo esa solución pueda afectar a uno ni cuáles sean sus implicaciones morales o políticas.

Un científico social no puede distorsionar la evidencia que le proporcionan sus estudios para que se adapten a sus puntos de vista, ni debe presentar los resultados de un análisis parcial como generalizaciones absolutas, solo porque así le convenga a sus particulares intereses, científicos o de otro orden. Condenar a Galileo porque se supone que perjudica a la fe podría tener justificación teológica, científica no tiene ninguna. Obligar a la ciencia a adoptar un punto de vista científico “oficial” porque está de acuerdo con las orientaciones ideológicas del poder, es un verdadero despropósito contrario a toda buena ciencia. En definitiva, de lo que se trata es de hacer buena ciencia, de calidad, no de querer hacer de la ciencia social algo ajeno a los valores y a los juicios de valor.

Aunque no necesariamente equivalentes, al par de oposición juicios de hecho / juicios de valor se le puede asociar el par distanciamiento / compromiso en el enfoque sociológico en el que Norbert Elias, en su libro de 1983 titulado precisamente *Compromiso y distanciamiento*, escribe: “En todas las ciencias humanas —en unas más, en otras menos—, la investigación continúa moviéndose entre dos planos de conciencia y dos formas de aproximación, una más cercana al compromiso, otra más próxima al distanciamiento” (1990:25). El compromiso designa la

implicación afectiva, moral e ideológica del investigador en el conocimiento que produce, lo que se conoce normalmente como la subjetividad o irracionalidad; y el distanciamiento comporta la suspensión de esa implicación en favor de una disposición analítica y racional. El nivel de distanciamiento se manifiesta tanto en las herramientas conceptuales y premisas básicas de los científicos, como en sus modos de pensar y proceder. Para Elias no se trata de una dicotomía excluyente; lo interpreta como un continuo a lo largo del cual el conocimiento presenta diferentes equilibrios entre sendos polos. Tiene en cuenta que los hábitos filosóficos tienden a trabajar bajo oposiciones binarias: “Como medio de orientación —sostiene—, los términos comprometido y distanciado nos parecen preferibles a otros —como subjetivo y objetivo— que nos crean la falsa apariencia de que existe un abismo estático e insalvable entre dos entidades distintas, el sujeto y el objeto” (ibid.: 51, nota 1). De lo que se trata, dice, es de hallar un equilibrio entre implicación y distanciamiento que resulte adecuado para la producción de conocimiento científico (ibid.: 52, nota 4)⁵⁷.

Weber sostiene que la filosofía puede brindar conocimiento sobre el significado de los valores, la conexión entre ellos, incluso podrá en última instancia ayudarnos a comprender el sentido de los valores, pero no nos puede decir si un valor es bueno o malo (1973: 39-101). ¿Quiere esto decir que no hay distinción entre una causa noble y una despreciable?

Weber limita el criterio de la ética política a la responsabilidad respecto de las consecuencias, sin prestarle mayor atención al contenido del valor que guía la acción respecto del cual se es responsable, dado que los valores no se pueden fundamentar científicamente. Weber se pregunta: “¿Cómo se pueden resolver los conflictos entre varios fines, queridos o debidos, que colisionan entre sí en un caso concreto?”, y se responde: “No existe un tipo de procedimiento científico —racional o empírico— que pudiera suministrarnos aquí una resolución para estas preguntas” (2010: 104). Ahora bien, el hecho cierto de la imposibilidad de fundamentar científicamente los fines o valores, que estos son relativos y condicionales, no impide que podamos evaluar racionalmente cuáles son los más apropiados o convenientes en cada circunstancia y contexto de actuación. La afirmación

weberiana del carácter irresoluble del conflicto entre los valores es hasta tal punto contundente, que niega la existencia de un principio sobre la base del cual se pueda resolver qué valor es válido y cuál no lo es. En general, la manera que tenemos de afrontar el conflicto entre valores es, en primer lugar, no negándolo y, en segundo lugar, estableciendo una jerarquía entre ellos. Tomemos el ejemplo del conflicto de valores que se dio en la pandemia del coronavirus, en este caso entre dos bienes: la defensa de la vida y la libertad. Se eligió la vida. Aprendemos en la práctica a priorizar valores y creamos nuevos, no existe una receta general, universal, aplicable para todas las circunstancias⁵⁸.

Para Weber, la elección de los fines y de los valores entran en el terreno de la irracionalidad, y el destino de la modernidad radica en que no hay procedimiento científico (racional o empírico) de ninguna clase que pueda decirnos si unos valores son superiores a otros. La discusión racional es solo posible sobre los medios, si son eficaces o no para conseguir un fin determinado. Como sostiene Bobbio (2005: 220):

Pero ¿qué justifica el fin? ¿Es que, acaso, no hay que justificar, a su vez, el fin? Todo fin que se proponga un hombre de Estado, ¿es un buen fin? ¿No debe existir un criterio ulterior que nos permita distinguir los fines buenos de los malos? ¿Y no debemos preguntarnos si los medios malos no pueden acaso corromper los buenos fines?

¿Los fines últimos de un individuo no se pueden evaluar racionalmente? Es indudable que valoramos ciertas cosas o que perseguimos otras (alimentación, cobijo, belleza, amistad, conocimiento): ¿no se puede decir nada sobre esos fines?, ¿valorarlos no es ni racional ni irracional?, ¿solo podemos investigar sobre los medios para su satisfacción?

Los resultados o los fines perseguidos que se anuncian para justificar actuaciones políticas sustentan también criterios de moralidad implícitos o explícitos (pensemos, además de en las

comentadas acciones encaminadas a afrontar la pandemia del coronavirus, en la reforma laboral, la política fiscal, la ley de vivienda o la invasión de Ucrania).

Por otro lado, la ética de la responsabilidad, siendo una moral en la que sobre todo se tienen en cuenta los resultados de nuestras decisiones y acciones, nos plantea el problema de cómo se miden las consecuencias, algo nada fácil de calcular en política, porque no existe un conocimiento teórico de la acción humana que garantice los resultados de nuestras acciones, nadie puede discernir cuáles son los medios y cuál será el resultado: 1) las consecuencias de los hechos son siempre solo probables y, a menudo, pueden ser contradictorias con el propósito inicial, con el valor que las inspira y que se busca realizar; 2) la incertidumbre en los efectos de la acción política no solo obedece a que desconocemos circunstancias en las que van a desarrollar sus efectos esas políticas, sino también a la existencia del azar; 3) ¿qué radio de acción (sectores sociales a los que afecta) hay que atribuir a las decisiones para enjuiciar si han cumplido con su cometido?, y 4) la medición de las consecuencias siempre está presa del cálculo del tiempo: en el corto, mediano y largo plazo, las consecuencias de un mismo hecho son diferentes, van cambiando, o pueden hacerlo de modo significativo. Esto aumenta aún más las dificultades de toda elección. También hay que considerar el riesgo de que remitamos la medición de las consecuencias a la entera competencia de los técnicos (sociólogos, ingenieros, economistas, médicos, etc.) cuyas evaluaciones esconden premisas morales que permanecen veladas a los ojos de la ciudadanía.

Así como en la interpretación más generalizada y vulgarizada de la obra de Maquiavelo se elude el análisis de su pensamiento desde una perspectiva ética y se ensalza su habilidad en el uso de las técnicas para llegar y mantenerse en el poder a costa de lo que sea y utilizando cualquier medio, a menudo se acude a Weber, a su ética de la responsabilidad, para justificar cambios de estrategia, virajes político-morales, comportamientos que son objeto de críticas desde un punto de vista moral, afirmando que la política es cuestión de responsabilidad, no de otra cosa. Hay pasajes en los que Weber da pie a este tipo de interpretaciones, como cuando afirma que quien quiera comportarse éticamente, sin abdicar de sus principios,

deberá huir de la política:

Quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno solo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario (1979: 168).

Pero también dice que le conmueve la actitud de lo que él denomina:

el hombre políticamente maduro (de pocos o muchos años, que eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo. Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación puede, en efecto, presentársenos en cualquier momento a cualquiera de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista, la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que puede tener vocación política (ibid.: 176).

De esto se desprende que, para Weber, el problema central de la ética política no está en afrontar la elección entre diferentes significados del bien común, sino en la tensión interna al sujeto que decide entre su bien y el de la comunidad, esto es, aceptar el uso de los medios característicos de la política (la violencia y el poder) y tener sentido de la responsabilidad para cargar sobre las propias espaldas las consecuencias de las decisiones.

Este político honrado que rehúsa a seguir porque no puede obrar de

otra manera sin renunciar a sus principios, para el filósofo Javier Muguerza no necesita echar mano de otra ética que la practicada por el resto de sus semejantes, la de las razones dictadas por la voz de su conciencia, lo que evoca la metáfora kantiana del tribunal de nuestra conciencia⁵⁹.

Muguerza considera que Weber planteó un falso problema al distinguir entre las éticas de la responsabilidad y la intención, las cuales no son dos tipos ideales que se hallan separados entre sí, ni en estado puro, sino que se entrecruzan en el complejo mundo de la política. No concuerda, en este sentido, con el weberiano Raymond Aron (1976: 259-260), para quien “haber planteado en todo su rigor los tipos ideales de las dos actitudes entre las cuales todos oscilamos: el estadista, ciertamente más inclinado a la responsabilidad, aunque solo sea para justificarse él mismo; y el ciudadano, más inclinado a la convicción, aunque solo sea para criticar al estadista”, contribuye a aclarar la cuestión. Ahora bien, para Muguerza el planteamiento de Weber va acompañado —y de ahí su renombre merecido— de un problema genuino: el de la relación no entre dos éticas, sino entre ética y política. La confusión de ambos problemas, dice, ha llevado a interpretar más de una vez la distinción weberiana en un sentido un tanto maniqueo, reservando la conducta “racional” y “responsable” para el practicante de la política de la moderación y compromiso que el intérprete favorecería, y asignando, en cambio, la violencia extremista repudiada por este al creyente en una ética de fines absolutos fanáticamente sostenidos como no susceptibles de cualquier compromiso. Sin embargo, añade, es verdad que Weber, frente a los partidarios de la ética de la pura convicción, previno, perspicazmente, contra la propensión de quienes repetidamente predicaban “el amor frente a la guerra” a predicar acto seguido la violencia, la violencia “definitiva” que habría de traer consigo la aniquilación de “toda violencia”; mas no fue menos perspicaz al llamar la atención sobre el hecho de que el poder descansa siempre en la violencia —aunque se la apellide “legítima” —, de suerte que la entrada en la política equivale a “sellar un pacto con el diablo” (Muguerza, 1986: 178).

Una relación, a veces trágica, siempre problemática

Llegados a este punto, creo que tiene interés pararse en la clarificadora clasificación que en Ética y política hace López Aranguren (1968) al analizar el cuestionamiento originario de la relación entre los dos términos.

Distinguía el profesor entre cuatro modos posibles de vivir y pensar, en la modernidad, esta relación:

El realismo político, para el cual la moral es un idealismo “en el sentido peyorativo de la palabra” cuya intromisión en la política es perturbador. Según el realismo político: “Lo moral y lo político son incompatibles y, por lo tanto, a quien ha de actuar en política le es forzoso prescindir de la moral”. La forma más conocida de esta relación entre política y ética se refiere a las formas en las que se concibe con frecuencia la política internacional, para la que una concepción moral no solo limita los márgenes de la acción política, también genera choques continuos y pone en peligro la estabilidad externa. La estabilidad internacional solo puede mantenerse en un escenario donde las consecuencias de las confrontaciones parezcan igualmente perjudiciales para los participantes y, por ello, estos se abstengan de involucrarse en ellas. Lo que la “escuela realista de relaciones internacionales”⁶⁰ llama el equilibrio de poder, significa que la única razón por la que un país no ataca a otro es por el miedo a las represalias, tradicionalmente militares y ahora también económicas; y no porque sea ilegal o moralmente reprobable. Es un dicho que los países no tienen amigos sino intereses.

La repulsa de lo político también mantiene la imposibilidad de conjugar lo ético y lo político, pero, a diferencia de la primera, en esta se elige la ética. Desde la primacía de la ética, todo lo político sería en sí mismo “malo”, frente a la “bondad” de lo ético-privado, en la creencia de que es un campo menos conflictivo para la ética. La propuesta por Aranguren abarcaría distintas modalidades, como poner énfasis en la

“suciedad” de la política, muy propio de una parte de la “burguesía cultivada” o, en su dimensión revolucionaria, del anarquismo; el rechazo por parte del neoliberalismo del intervencionismo político y su confesada preferencia por un Estado mínimo; y la desafección política de sectores de la ciudadanía cuando la identifican con la corrupción, o con la imposibilidad para transformar las cosas.

La relación entre la ética y la política como una imposibilidad trágica, esto es, el político que no renuncia ni a las exigencias de la moral ni a las exigencias de la política, pero vive la “posibilidad imposible” de una síntesis de ambas, con la consiguiente escisión y desgarramiento del individuo, para finalmente abandonar la actividad política por no estar a la altura de la pureza moral.

La política vivida problemáticamente, dramáticamente en su relación con la ética. La relación solo puede ser vivida, de un modo genuino, dramáticamente, como “búsqueda incesante”, como “tensión permanente y autocrítica implacable”. Se diferencia de las otras tres en que no se parte de la imposibilidad absoluta de conjugar ambas esferas. Se es consciente del conflicto existente entre ética y política, pero se opta por la acción política.

Aranguren criticaba abiertamente los dos primeros modos y aproximaba positivamente los otros dos, aunque se inclina por esta cuarta posibilidad. Con el tiempo, sin embargo, irá recalcando cada vez más la incompatibilidad de la ética con la política concreta, sin llegar por ello a asumir claramente la posición trágica.

Pues bien, el “político maduro” de Weber al que nos referíamos anteriormente, no se diferenciaría demasiado del “político moral” de Kant⁶¹, tampoco del político que vive la relación con la ética como una “imposibilidad trágica” de la tipología propuesta por el profesor Aranguren, esto es, del que vive la “posibilidad imposible” de una síntesis de política y moral, para finalmente abandonar la actividad política por no estar a la altura de la pureza moral⁶².

Así pues, en Weber nos encontramos, al igual que en Maquiavelo, con que lo que constituye la política es esa tensión dramática entre ambos tipos de ética. Se trata de una “tensión” que no tiene un

modo único o, incluso, satisfactorio de resolución entre las exigencias igualmente irrenunciables de la ética y de la política. Su convivencia, necesaria, es siempre cuestionable, siempre problemática. De ahí que la elección sea siempre uno de los principales problemas de los que hacen política y que se dé tanta importancia a la virtud de los agentes políticos que deben hacer frente a este dilema⁶³. El buen político es el que se enfrenta dramáticamente a las “inevitables antinomias de la acción”, pero actúa responsabilizándose de sus decisiones.

Volviendo al profesor Aranguren, en una conferencia en la sede del Congreso de los Diputados el año 1985, después de referirse al “tipo ideal del hombre intelectual” y al “tipo ideal del homo politicus”, así como a las weberianas éticas de la convicción y de la responsabilidad, dijo: “La tendencia ética y la tendencia política se nos manifiestan siempre en tensión y, con frecuencia, en contradicción. Y, sin embargo —puntualiza—, es un imperativo el de la conjunción de la ética ‘y’ la política”. Y añade: “De cuanto llevamos dicho se desprende que el difícil —y necesario— equilibrio entre la actitud ética y la actitud política se pierde tan pronto como se absolutizan una u otra. La función del intelectual es crítica y utópica. El político debe estar atento a la primera y sensible a la segunda, que, si tiene noble madera de estadista, aceptará en tanto que orientación o ‘idea regulativa’” (Díaz, 2007: 186).

Tensión constante, pues, entre ética y política pero, a su vez, no fusión (confusión) que llevaría a la reducción (negación) de una por otra, es decir, al fundamentalismo ético o al dogmatismo pragmático.

Termino con el último consejo de Weber a los estudiantes en la conferencia La política como vocación:

La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y medida. Es completamente cierto, y así lo prueba la historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez... Solo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra

demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él le ofrece; solo quien frente a todo esto es capaz de responder con un “sin embargo”; solo un hombre de esta forma construido tiene “vocación” para la política (1979: 178-179).

La paradoja de la moral en la obra de Marx

Ética y concepción materialista

Karl Marx (1818-1883) fue un filósofo alemán, un humanista en el sentido renacentista por la diversidad de temas y asuntos humanos que le interesaron, un analista económico, un historiador y un polemista político vigoroso que simultaneó durante toda su vida la actividad teórica y el compromiso político.

Como toda obra del espíritu, también la de Marx hunde sus raíces en la vida social e intelectual de su época y de su medio. Su obra entera es un análisis de la sociedad de su tiempo en estrecho contacto con el medio sociológico de su época, cuyo clima de fondo está determinado por la miseria colectiva o pobreza en amplios estratos de población urbana y rural. No hay que olvidar que vive la primera gran crisis del capitalismo industrial en la década de 1830 y la consecuente crisis política de 1848, por lo que se propuso desarrollar una teoría económica que pudiera aportar explicación a las crisis y a la vez interpelar al proletariado para que actuase a favor de un cambio revolucionario. La teoría que elabora predice la evolución socioeconómica futura e invita a los trabajadores a participar activamente acelerando la transformación del sistema.

Cuando, como periodista político, los ataques que hizo a las leyes de censura del gobierno alemán le llevaron a su expulsión, se marchó a París en 1844. Allí conoció directamente la realidad de la miseria proletaria y se familiarizó con las obras de los socialistas “utópicos” franceses Saint-Simon y Fourier, y contactó con muchos intelectuales radicales como Proudhon. Luego se vio obligado a emigrar a Gran Bretaña, el país de la primera Revolución Industrial, al ser expulsado de Bruselas y de Colonia por sus actividades revolucionarias. En Londres experimentó él mismo la miseria. Fueron años muy duros en cuanto a privaciones económicas y tragedias familiares varias. El apoyo económico de su amigo y colaborador Friedrich Engels fue decisivo para la supervivencia de él y de su familia. Pasó muchos años trabajando en su obra principal, *El capital*, que estaba aún inacabada cuando murió en 1883.

Quien fuera uno de sus mayores críticos, Karl Popper, decía de Marx que durante su juventud vivió un periodo en que se ejercía una “desvergonzada y cruel explotación” de las masas proletarias, en el que se recurría a la libertad humana para la justificación, por cínicos apologistas, de los contratos aberrantes. La consecuencia fue una vida de desolación y miseria que difícilmente pudiera imaginarse en nuestros días. En particular, la explotación de mujeres y niños condujo a padecimientos increíbles. Una miseria y explotación obrera cuyo recuerdo aún estremecen. El trabajo de los niños es una de las manchas más negras de la industria manufacturera de mediados del siglo XIX. Como muestra, un botón: en Gran Bretaña, niños de cuatro y cinco años eran llevados por sus padres a verdaderos mercados de esclavos y vendidos a los representantes de las fábricas; en estas se les tenía encerrados días enteros, ocupados en arrollar los ovillos de algodón, en abrir y cerrar las puertas. El economista inglés Andrew Ure encontró en 1835, en cierto número de manufacturas que visitó, 4.800 niños y 5.300 niñas de menos de once años, así como 67.000 muchachos y 89.000 muchachas de once a dieciocho años. Esta miseria es el precio con que se pagó una extraordinaria expansión del capital.

En 1845, durante su residencia en Mánchester, entonces el corazón de la Revolución Industrial, Engels escribió su primer libro, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, en el que describe las espantosas condiciones de vida de los obreros en Mánchester, Londres, Dublín y Edimburgo. En esa época entabló relación con Karl Marx, que duraría toda su vida.

Para Popper (1982: 303), todo ello influyó determinadamente en sus ideas sobre el liberalismo y la democracia imperantes, a las que consideraba meros instrumentos en manos de la burguesía y “que suministraron una interpretación perfectamente adecuada de la situación social de su tiempo”.

Los escritos de Marx son un compuesto de análisis social, que se quiere científico, y político. Pero, además, el tipo de análisis social de Marx, influido por la idea de totalidad hegeliana, tiene una pretensión más abarcadora que la que es normal hoy en las ciencias sociales; y como política, Marx hace agitación, alienta la fe y hace profecías.

Marx no elaboró ninguna filosofía moral, lo que no quiere decir que no haya un punto de vista moral en su obra. El hecho de que tampoco apenas dedicara atención explícita a las cuestiones morales como tales, no quiere decir que no tuviera una opinión sobre la naturaleza de la moral.

Marx criticó la moral —o la idea, si se prefiere, de una moral “transhistórica”—, la religión y la filosofía especulativa, idealista, como formas de ideología, de “falsa conciencia”. Algo que, por otra parte, y aquí reside lo paradójico, chocaba con la evidencia de que su obra entera está atravesada, explícita pero más implícitamente, por una crítica ético-política radical del capitalismo por su naturaleza explotadora, alienante e injusta.

Si uno bucea en la amplia literatura escrita sobre esta cuestión, tanto desde dentro como desde fuera del marxismo, se encontrará con opiniones encontradas. Con quienes niegan la existencia de una moral en Marx y con quienes la afirman. Y ello es debido a que en sus textos, desde los juveniles a los tardíos, pasando por los de su madurez, encontramos pasajes que pueden alimentar, en desigual proporción, una y otra posición contradictoria. Unas veces parece descalificar la moral y en otras afirmarla.

Los autores que niegan que en el marxismo haya una perspectiva ética sostienen que Marx planteó de forma explícita, y repetidas veces, que los comunistas no apelan a ningún principio de justicia o de igualdad, ni a las leyes de la moral, en su crítica al capitalismo. Afirman que Marx negaba que se pudiera definir como “injusta” la transacción entre el capital y el trabajo, y consideraba que era inútil criticar al capitalismo con base en una pretendida justicia distributiva. Esta interpretación tendría su parte de verdad en el hecho de que Marx no fundamenta la inevitabilidad de la transformación de la sociedad capitalista, de la lucha por el socialismo, en lo subjetivo, como un deber ser moral, sino como derivada de la situación social objetiva. Su crítica del capitalismo no es, ni pretende ser, de orden moral, sino “científica”. Es tal el predominio de los paradigmas del conocimiento de las ciencias naturales en el clima intelectual europeo occidental de la segunda parte del siglo XIX, que resulta casi obligado demostrar que las tesis que se defienden no son meras opiniones o especulaciones

filosóficas, sino proposiciones científicas respaldadas por una amplia documentación empírica. Si la naturaleza se rige por leyes naturales, hay que desvelar la ley natural que gobierna la historia. Y Marx presume haber buscado y averiguado las leyes que regulan el movimiento histórico real y las tendencias que actúan con férrea necesidad acercando el momento de la revolución, según su célebre fórmula: “El desarrollo de las fuerzas productivas pronto entra en conflicto con las relaciones de producción, abriéndose una época de crisis y (posible) revolución social”⁶⁴.

El socialismo sucederá al capitalismo no porque sea más justo, sino porque las leyes inexorables de la historia acabarán haciéndolo realidad. En dos palabras, por ser “una necesidad histórica”, como aventura en ese famoso pasaje del prólogo a la primera edición de *El capital* en que sentencia: “Nos interesan más bien estas leyes de por sí, estas tendencias, que actúan y se imponen con férrea necesidad. Los países industrialmente más desarrollados [Inglaterra] no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir” (Marx, 1965, prólogo a la primera edición: XXII)⁶⁵. Esta teoría de la historia, que se conocerá como “materialismo histórico”, intenta distinguir los principales aspectos de la vida social, explicar la relación estructural entre ellos y también los cambios sociales. Es, también, una teoría de la secuencia histórica de los modos de producción: el asiático, el de la esclavitud, la servidumbre y el capitalismo. Cada uno de estos modos de producción tiene una base económica y una superestructura política e ideológica. Las normas y valores morales dependerán del modo de producción.

Jon Elster (1991: 108) afirma que:

Marx tenía tanto una teoría empírica de la historia como una filosofía especulativa de la historia. La primera, conocida como materialismo histórico, es un conjunto de generalizaciones macrosociológicas sobre las causas de la estabilidad y el cambio en las sociedades. La otra, en gran medida de inspiración hegeliana, ofrece un esquema para interpretar todos los sucesos históricos en términos de su contribución a la realización del fin de la historia, en los dos sentidos del término. El comunismo es el objetivo de la

historia y también el punto en que esta se aquieta. Aunque puede haber desarrollo y cambio en el comunismo, este no conocerá transformaciones cualitativas de la estructura social⁶⁶.

El texto clave de lo moral en Marx es el prólogo de 1859 a la Crítica de la economía política: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser social, es contrariamente su ser social lo que determina su conciencia” (1980c: 516-520).

Si bien aquí parece establecer una dirección en sentido único de influencia de la estructura (ser social) sobre la conciencia del ser humano, sin embargo, en otros textos y expresiones nos encontramos con posiciones más matizadas. En El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, de 1852, dice así: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre albedrío, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado” (1980b: 408). En esta obra, Marx acentúa el papel del agente social y, en general, la autonomía del Estado, la importancia del nacionalismo, de la política en general y del fundamento moral de la política en particular. Todo ello a una apreciable distancia de las estipulaciones más economicistas y deterministas.

Este singular materialismo de Marx significa que lo que condiciona la historia no es el espíritu (Hegel) sino la materia, las relaciones económicas, la producción de bienes materiales o la base real sobre la que se levanta una superestructura conformada por “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas”, las cuales son, al mismo tiempo, expresión de dichas fuerzas productivas con las que interactúan.

Dentro de esta superestructura, el poder político es el medio que utiliza la clase dominante, la clase explotadora, para mantener su dominio y legitimar su explotación: “El poder político es el poder organizado de una clase para la opresión de otra” (Manifiesto comunista).

El sistema de producción condiciona (pero no la determina, cuando menos no de forma absoluta) toda la historia humana que, según Marx y Engels, camina, a través de la lucha de clases hacia la sociedad futura sin clases⁶⁷.

En lo referente al cálculo de los cambios históricos, y en la creencia de que la naturaleza sigue un curso regular e inevitable siendo el capitalismo solo una obligada estación de tránsito hacia el socialismo y el comunismo, Marx admite que los individuos puedan hacer que se retrasen o aceleren los procesos en los que se encuentra atrapado. Así, en el prólogo de *El capital*, Marx (1965: XXIII) expone que:

Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de la ley natural con arreglo a la cual se mueve —y la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna—, jamás podrá saltar ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo. Podrá únicamente acortar y mitigar los dolores del parto.

Hay una tensión no resuelta en la teoría entre necesidad y libertad, entre determinismo y voluntarismo. Por un lado, los seres humanos en la sociedad capitalista aparecen como producto inexorable de las leyes del movimiento del capital; incluso sus opiniones son dictadas por estas leyes. Y, sin embargo, el ser humano es capaz de actuar conscientemente para transformar estas circunstancias y alcanzar su libertad.

Marx relega la religión y la moral a la categoría de ideologías. Según su concepción materialista de la historia, las ideologías morales expresan los intereses de las clases dominantes y son incompatibles con la idea de normas morales válidas universalmente con independencia de los contextos dados. Son abundantes las reflexiones, afirmaciones e ideas sobre la naturaleza ideológica de la moral y su carácter histórico y social, sobre su vinculación con las relaciones de producción y los intereses de clase, así como sobre su función en la sociedad y, particularmente,

en la sociedad socialista.

El antimoralismo de Marx que señalan algunos autores debe entenderse dentro del marco de su teoría social, del denominado materialismo histórico, concebido también como respuesta tanto al moralismo utilitarista como al de los llamados, tras ellos, “socialistas utópicos”. De ahí el ataque al socialismo francés, a la utopía filantrópica, de los que, como Proudhon o Lassalle, partían de la condena del capitalismo como algo solo “injusto”⁶⁸.

Marx y Engels afirman en *La ideología alemana*, escrita entre 1845 y 1846, que “los comunistas no predicán ninguna moral [...] No plantean a los hombres el postulado moral de ¡amaos los unos a los otros!, ¡no seáis egoístas!, etc.” (1988: 256), y no la predicán — dicen— porque toda moral, por su naturaleza ideológica, es falsa o encubre los intereses de la clase dominante a la que sirve. Hay otro pasaje que no parece dejar lugar a dudas respecto al modo en que entendieron —en términos depurados de toda consideración moral— el proceso histórico que conducirá hacia la sociedad sin clases: “Para nosotros, el comunismo no es un estado de cosas que debe establecerse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual” (ibid.: 32). No se trata de imaginar el futuro, sino de descubrir en la realidad presente el sentido del movimiento histórico. En la realidad se encuentra ya el germen de aquello que pudiendo ser, todavía no es. La tarea de la crítica, según la entiende Marx, no es confrontar la realidad con un ideal, sino someter la realidad a una crítica tal que muestre lo que debe ser como una posibilidad. La crítica, entonces, ya no confronta lo factual con lo ideal, sino lo que es con la posibilidad de ser. Un rechazo de este tipo lo hallamos, también, en el *Manifiesto comunista* (1848), que descalifica cualquier idea de justicia o moralidad para concluir que, como otras tantas formas ideológicas, desaparecerán en el comunismo. Asimismo, en *El capital*, Marx rechaza expresamente el dar a su crítica cualquier naturaleza o móvil moral, al mismo tiempo que encontramos, en el tomo III, la idea que el contenido de las transacciones “es justo cuando corresponde al modo de producción, cuando es adecuado a él, [y es] injusto cuando se halla en contradicción con él”. Es decir, que la transacción entre fuerza de trabajo (obrero) y capital (patrono) es

justa por corresponder a las relaciones de producción capitalistas. Desde el punto de vista de la sociedad capitalista, de sus criterios normativos, la relación entre el trabajador que vende su fuerza de trabajo y el que la compra es una relación equilibrada: uno es libre de vender y el otro lo es de comprar. De las acciones se dice que son justas o injustas de acuerdo con un código moral correspondiente a un modo particular de producción. En el capitalismo, la esclavitud y el fraude son injustos, pero no la explotación, la extracción de plusvalía. En ese sentido, el capitalismo es coherente con cierta idea interna de justicia, pues si el capitalismo es una fase necesaria para el advenimiento del comunismo sería inconsistente calificarlo de justo o injusto. Ovejero (2005: 42-43) sostiene:

Pero, en el sentir de Marx, afirmar eso es ocultar la realidad de opresión que obliga a aceptar algo muy parecido a un chantaje a quien nada tiene. No solo eso, si se examina lo que se intercambia, se verá que, en realidad, el intercambio de salario por trabajo es una ilusión de intercambio de “iguales”, porque el capitalista extrae del trabajador un beneficio que debería corresponderle: la plusvalía. La teoría del valor mostraría que el valor de lo que los trabajadores reciben es inferior al valor que aportan. La mentira ideológica de la justicia serviría para añadir encubrimiento a una realidad que es ella misma una ilusión.

De este modo, como expresan Marx y Engels en *La ideología alemana*, la utilización mutua —como máscara de la explotación— es ilusoria, pero es una ilusión “históricamente legítima, acerca de la burguesía, que en aquel momento comenzaba a ascender [...] y cuyo afán de explotación podía interpretarse todavía como el afán de los individuos por desarrollarse plenamente en un intercambio libre ya de las viejas trabas feudales”. Esas son las reglas de juego de una sociedad históricamente determinada, el capitalismo, y, desde ella, no hay nada de condenable en esas situaciones, a diferencia de una situación de esclavitud o vasallaje, que sí cabría condenar. La apelación a la justicia y otros conceptos morales tiene poco sentido, son nociones abstractas, ahistóricas, útiles para la burguesía. No es de extrañar que Marx, junto con Engels,

plantearan el cambio de nombre de Liga de los Justos por el de Liga de los Comunistas, tan pronto pasaron a formar parte, el año 1846, de dicha organización política. En los nuevos estatutos, el lema previo: “Todos los hombres son hermanos” fue reemplazado por “¡Proletarios de todos los países, uníos!”⁶⁹ (se dice que Marx había declarado que había muchos hombres de quienes por ningún motivo deseaba ser su hermano) y en un documento preparatorio del Congreso de 1847, en el que se aprobaron estos cambios, aparecía claramente definida la meta de la nueva organización: “No nos distinguimos por el hecho de querer en general justicia, que cada uno puede defender por su cuenta; somos comunistas porque queremos atacar el presente orden social y la propiedad privada presente, y queremos por lo tanto la comunidad de bienes” (McLellan, 1983: 200-201).

El proletariado es designado como la clase verdaderamente revolucionaria, destinada a realizar la misión histórica de emancipar a toda a la humanidad al emanciparse a sí misma. La clase obrera, encarnación de la desposesión, se ve empujada a luchar contra la propiedad privada, considerada como el foco universal de la maldad social, eliminado el cual se desencadenará un proceso de transformación revolucionaria y socialista de las relaciones de producción. De esta manera, el resto de las contradicciones existentes en la sociedad: de nacionalidad, sexo, religión..., son vistas como contradicciones derivadas de ese foco que es la propiedad privada, eliminado el cual quedan estas superadas o eliminadas⁷⁰.

En el comunismo, las ficciones sociales estarían llamadas a desaparecer, y las relaciones humanas y el conjunto de los procesos sociales se mostrarían transparentes. No harían falta principios de justicia, en virtud de la fraternidad universal o de la abundancia, no habría razones para la disputa, no haría falta establecer reglas de justicia porque, si hay de todo para todos, si cada uno puede tener lo que quiere, no hay disputas acerca del reparto.

Estos pasajes citados anteriormente mostrarían con claridad que Marx no denuncia el orden existente apelando a ideales, sino a la historia. No denuncia la realidad social como injusta, o como engendrada por la maldad humanas, sino como efecto de leyes de

desarrollo social según las cuales resulta inevitable que en cierto estadio de la historia una clase, al perseguir sus intereses con variables grados de racionalidad, disponga de la otra para explotarla.

En contraste con estos textos nos encontramos con otros que llevan a la posición contraria. Sánchez-Vázquez (2006: 297-309) se muestra rotundo en afirmar que sí hay un lugar para la moral en el marxismo, pero siempre y cuando el marxismo se interprete no en un sentido cientificista, determinista u objetivista, sino como “filosofía de la praxis”. Es decir, si se concibe al marxismo como constituido por la crítica de lo existente, por el proyecto alternativo de emancipación, el conocimiento de la realidad y su vocación práctica transformadora. Cuando se pretende separar el determinismo histórico de Marx de su concepción “filosófico-antropológica” del ser humano, se tropieza con antinomias irresolubles.

Si bien es cierto que Marx inhibe sus valores morales, no por ello deja de haber en él un radicalismo moral, más allá de su autoconsciencia explícita en ese terreno. Esta óptica moral late en todas sus obras, y más que nada en las primeras, además de en su propio periplo vital. El propio Marx se sitúa en un terreno eminentemente ético cuando, por ejemplo, en sus famosas Confesiones responde a su idea de felicidad con la lucha; o a su idea de la miseria con la sumisión; o al vicio que más detesta con el servilismo (McLellan, 1983: 526). Un claro contenido moral se da en su teoría de la alienación del obrero en los Manuscritos de 1844, en los que describe la deshumanización del trabajo bajo el sistema capitalista con una fuerza e imaginación como quizá no lo hizo ningún autor moral anteriormente; el mismo Manifiesto comunista está plagado de consideraciones éticas y morales (Marx y Engels, 1980b: 99-139); y, ya en su madurez, en los Grundrisse (escritos preparatorios de El capital) o en la Crítica al Programa de Gotha, de 1857, en la que Marx (1980a: 15) describe ciertos aspectos de la sociedad comunista:

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la

división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!

El imperativo de la transformación se justifica por el hecho de que la riqueza que es capaz de acumular la sociedad se ha convertido en un fin en sí misma y no en un medio para desarrollar todas las potencialidades humanas. Marx no se refiere al desarrollo de las potencialidades humanas encaminadas a la consecución de un fin preconcebido, sino que el desarrollo de dichas potencialidades es un fin en sí mismo, pues supone el libre desarrollo de todas las potencialidades creativas humanas. En este sentido, la burguesía ha sido la primera clase social que, en la historia, se ha hecho cargo de este ideal normativo. Es esta una de las razones por las que Marx considera que el socialismo requiere primero el desarrollo pleno del capitalismo. Pero, a la vez que los logros de la burguesía han de ser incorporados, también han de ser superados, pues esta clase entiende la liberación de las potencialidades humanas de forma limitada, circunscribiéndolos a la acumulación de la riqueza. El socialismo no forma riqueza como un fin, sino como un medio para el desarrollo de la humanidad. Marx establece, así, un nuevo ideal de “vida buena” basado en el continuo progreso de la realización humana.

Los principales textos a partir de los cuales se desarrollan las interpretaciones de Marx como orientado por una epistemología antropocéntrica y anticientificista son precisamente aquellos no publicados durante la vida de Marx y Engels. La ideología alemana y los Manuscritos de París de 1844 fueron editados en 1932, y solo años después se publicaron traducciones completas. Eran desconocidos en el período de la Segunda Internacional (1888-1914). Los trabajos de Marx que pudiéramos definir como

antropológicos, en gran parte escritos de juventud anteriores a los económicos, quedaron inconclusos, desperdigados en los numerosos cuadernos de análisis y notas escritos para sí mismo, y es necesario irlos descubriendo en sus textos y manuscritos⁷¹. Los movimientos políticos más importantes del siglo XX que se identifican con el marxismo ya tenían una concepción del mundo y del marxismo acabada antes de que se conocieran estos textos de Marx y Engels más directamente identificados con el marxismo crítico. En el año 1932, cuando se publicaron por primera vez (en alemán), el partido bolchevique llevaba quince años en el poder, Lenin había muerto hacía casi una década, Trotsky estaba en los últimos años de su vida, el estalinismo estaba en pleno apogeo y el Partido Comunista chino ya tenía once años de existencia.

La paradoja de la acción. Los dos marxismos

A la confianza de Marx en que la historia avanzaba por su mejor lado, Félix Ovejero (2005: 39) lo llama la paradoja de la acción: si alguien está realmente convencido de que existen leyes inflexibles de la historia y que avanzan a favor suyo, no se lanza a actuar en contra o a favor de nada. Si la historia sigue un curso inexorable, hasta desembocar en la sociedad comunista, lo único que tenían que hacer los revolucionarios era sentarse y esperar. ¿Qué papel tendría, entonces, la voluntad humana en general y la acción política en particular? ¿Qué sentido tendría plantear la elaboración de un discurso moral, la exigencia de una conciencia de clase, de una voluntad revolucionaria y llamar a la lucha del proletariado para acabar con el sistema capitalista, si su defunción estaba garantizada?

La solución de reconciliar la afirmación de la inevitabilidad histórica del socialismo con una llamada al proletariado a la acción, para su realización, Gerald Cohen (2001: 64) la definió como “la solución de los dolores de parto”. En su opinión, el marxismo clásico estaba dominado por una concepción obstétrica de la práctica política. Pone el ejemplo del embarazo. La futura madre puede creer que tendrá a su bebé en una semana o mes concreto, pero eso no significa que no haya que hacerle sitio a una comadrona cuando llegue ese momento. Así, también, el capitalismo está embarazado con el socialismo, pero se necesita la tarea de los revolucionarios —como el de la comadrona— para facilitar y hacer menos doloroso algo que inevitablemente ocurrirá y, en definitiva, asegurar su alumbramiento seguro. Por eso, para Marx (1976: 72), los obreros “no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno”. Al decir que la clase trabajadora no tiene ideales que llevar a cabo, Marx, por supuesto, no quiso decir que no tengan propósitos o fines, sino solamente que aquellos propósitos o fines no estaban

inspirados por un ideal suprahistórico o transhistóricamente válido, separados de las condiciones materiales.

Alvin Gouldner abordó este problema en Los dos marxismos, y encontró su explicación en que en el marxismo primario hay una contradicción nuclear que genera y reproduce repetidamente al menos dos tendencias opuestas pero también interdependientes⁷². En otras palabras, en que hay un Marx científico y otro crítico. El científico se ocupa, en especial, de descubrir leyes independientes de la voluntad humana que gobiernan la evolución y la dinámica internas del capitalismo, condenándolo sin remisión. Este es el Marx amoral (si es que, estrictamente hablando, es posible ser amoral) que prescinde de un lenguaje valorativo para justificar la revolución que dará lugar a la superación del capitalismo. La moral en un sentido normativo no tendría sentido y tampoco habría hueco para consideraciones sobre la justicia. Por el contrario, el Marx crítico pone el acento en las acciones propositivas, en los ideales, en la libertad, y se ocupa de hacer ver la manera en cómo los resultados dependen de la voluntad, de los esfuerzos humanos; es el Marx de la tan citada, pero no siempre bien comprendida, undécima tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos se han dedicado a la interpretación del mundo, pero lo que se necesita es transformarlo”. Este es el Marx de la acción y no el de la espera a que las leyes inflexibles de la historia hagan su labor. El cambio social no se produce por el simple ejercicio intelectual de pensar un mundo más justo, sino mediante acciones concretas que se orientan a alterar el actual estado de cosas.

Gouldner (1983:45) sostiene que:

Marx era un materialista paradójicamente idealista, que suprimió su propio idealismo al declarar que no perseguía realmente un ideal, sino que (como Sócrates) solo era una comadrona que ayudaba a nacer a lo que se había gestado en el útero de la historia, e instaba a otros a hacer lo mismo.

Este tema daría lugar, en los marxismos posteriores, a visiones

diferenciadas según el lugar en el que se pusiera el acento: en el determinismo tecnológico (marxismo científico) o en la lucha social (marxismo crítico).

El hecho de que el Marx maduro rechazara explícitamente el recurso a principios éticos en su crítica del capitalismo, no significa que en la misma no subyaciera, implícita, una concepción ética. En *El capital*, Marx compara a los capitalistas con vampiros, se conmueve ante la situación de los campesinos sin tierra o de los niños obligados a trabajar. Para Jon Elster, destacado representante del llamado marxismo analítico, “no hay casi ninguna página en *El capital*, abierto al azar, que no produzca una fuerte impresión de que Marx está planteando la denuncia del capitalismo en términos morales” (1991: 99). De esta opinión era Karl Popper, máximo representante del racionalismo liberal, para quien no le cabía ninguna duda de que la condena de Marx al capitalismo es una condena moral: “Pese a que Marx gustaba de repetir que los comunistas no predicaban en absoluto ninguna moral, el ideal marxista era profundamente moral, se trata de crear un hombre nuevo, no alienado, mediante el cambio social de las estructuras económicas, sociales y políticas”. En otro pasaje Popper (1982: 370) llega a afirmar que:

El capital es principalmente, en realidad, un tratado de ética social [...] A mi juicio, Marx evitó formular una teoría moral explícita porque aborrecía los sermones [...] Marx se resistió a expresar explícitamente sus convicciones éticas. Para él, los principios de humanidad y decencia eran cosa que no podían ponerse en tela de juicio y debían darse por sentados [...] Atacó a los moralistas porque vio en ellos a los defensores serviles de un orden social cuya inmoralidad sentía intensamente; atacó a los apologistas del liberalismo por su satisfacción consigo mismos, por su identificación de la libertad con la libertad formal garantizada por un sistema social que la hacía imposible en su verdadera acepción.

Es cierto, como señala Popper, que Marx fue muy beligerante con las críticas del capitalismo basadas exclusivamente en el rechazo ético, pero más por su sintonía con el moralismo victoriano que por

un rechazo sistemático de la perspectiva normativa. Popper muestra una comprensión empática de las motivaciones que llevaron a Marx a adoptar una concepción tal de la ética, así como una apreciación muy positiva de lo que llama el “radicalismo moral” de Marx, al que sitúa más allá de su autoconsciencia explícita en este terreno. “Son muchas —dice— las observaciones y los actos que nos muestran que no fue un juicio científico sino un impulso moral —el deseo de ayudar a los oprimidos, el deseo de liberar a los miserables trabajadores explotados desvergonzadamente— el que lo condujo al socialismo” (ibid.: 376). Popper no duda en que el secreto de la enorme influencia de Marx reside precisamente en su radicalismo moral, al margen de la solidez de su obra.

La alienación económica

El concepto de alienación/enajenación⁷³, la crítica humanista de Marx al capitalismo y la base filosófica de la concepción del hombre nuevo hay que buscarla fundamentalmente en los Manuscritos económicos y filosóficos, un texto de 1844 inédito, como ya se ha comentado, hasta su publicación en 1932, perteneciente a la producción juvenil de Marx. En ellos encontramos la visión que tenía sobre la enajenación económica que sufre el trabajador, fuente de todas las demás (la alienación religiosa, social, política y filosófica), y en la que es privado de aquello que verdaderamente es de su propia humanidad.

Marx adopta la tesis hegeliana de que el trabajo humano es el que dota de sentido a la naturaleza —a través de su acción, los seres humanos transforman el mundo amoldándolo a sus necesidades y aspiraciones— y postula la recuperación de la humanidad extraviada, perdida, secuestrada por las condiciones de existencia. Tales condiciones deshumanizadoras fueron engendradas en todas las sociedades de clases, pero se da especialmente en el sistema capitalista moderno.

En Marx, la alienación económica es la separación del trabajador del objeto que está produciendo. Considerado como un “coste” de producción más, como una simple mercancía (llamada fuerza de trabajo), que está forzado a vender para “poder vivir”, el obrero no se desarrolla como persona mediante el acto de producir, por el contrario, experimenta un sentimiento creciente de alienación. Los seres humanos crean el mundo, pero, en la medida que la actividad creadora está condicionada por la propiedad privada y la división del trabajo, ese mundo que forma ya no es suyo, ya no corresponde a sus fines. Y no es solo que no domine el producto, sino que es dominado por él, dado que los trabajadores han de producir para aumentar el valor del capital y no para satisfacer sus propias necesidades. Para el joven Marx, esta alienación será el mal moral

del capitalismo.

El trabajo es concebido como fundamento exclusivo del valor. Una nueva perspectiva teológica del trabajo favoreció su mitificación. Comenzó a ser visto no como un castigo divino o simplemente como un deber, sino como el mejor medio de realización humana. Para Adam Smith, el dinero (oro y plata) no constituye riqueza alguna, solo es el medio por el cual se facilita la circulación de los productos. Definió el producto anual de la tierra y el trabajo de una sociedad como la verdadera riqueza⁷⁴.

En el capitalismo, afirma Álvarez Dorronsoro (1999), el enaltecimiento del trabajo llevó consigo el menosprecio por otro tipo de actividades y una nueva concepción del tiempo. Desde las primeras décadas del desarrollo industrial, dedicar tiempo al ocio fue sinónimo de degradación. El trabajo se convirtió, por otra parte, en el lugar privilegiado de creación de solidaridad de las clases trabajadoras, pero al mismo tiempo otros factores de sociabilidad fueron desestimados (los lazos comunitarios, las identidades colectivas no basadas en el trabajo, etc.)⁷⁵.

Los profundos cambios que vienen experimentando nuestras sociedades industriales desarrolladas en el trabajo, en la diversificación de la estratificación social, en los avances tecnológicos, etc., han complicado los análisis de los mecanismos sociales de alienación. En la década de 1960, la exégesis de la teoría de la alienación en los Manuscritos de 1844 se convirtió en una de las principales disputas en la interpretación general de la obra de Marx. Como categoría analítica ha sido objeto de una amplia discusión, diversas interpretaciones, mutaciones y utilizaciones desde la filosofía, la sociología y el psicoanálisis. Su aplicación indiscriminada la ha convertido en una fórmula vacía que engloba todas las manifestaciones de la infelicidad humana. Lo mismo se puede decir de muchas de las principales ideas-fuerza que resultaron brillantes y seductoras, que formaron parte del imaginario del futuro en el siglo XIX y parte del XX y sobre las cuales se construye el edificio teórico de Marx y Engels: el progreso, la ciencia, el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, el industrialismo, la verdad y la felicidad a través de la abundancia.

Marx demandaba una auténtica democracia en la que los miembros

de la sociedad civil se apropiaran de su esencia enajenada en el Estado y que fuera abolida la propiedad privada, causa de la oposición entre el Estado y la sociedad civil. Pensaba que la anatomía de la sociedad civil había que buscarla en la economía política. En el hombre de Marx todo se articula en torno al núcleo productor. Es el homo laborans. El trabajo es concebido como fundamento exclusivo del valor y como vector privilegiado de una liberación del hombre y de la sociedad⁷⁶.

Para Marx, la emancipación de la propiedad constituye no solo la emancipación de los trabajadores, sino la liberación humana en general. Esto es así porque aprecia que toda la servidumbre humana se reduce a la relación del trabajador con la producción. Esto ha llevado a pensar que todos los conflictos morales tienen su origen en factores económicos, dando lugar a una de las críticas más reiteradas al planteamiento marxista. Marx no parece concebir la posibilidad de que esos conflictos puedan obedecer a otras razones aparte de las económicas. No acierta a identificar las alienaciones que se producen por motivos de pertenencia a un grupo social o por razón de sexo, o al menos piensa que todas ellas son reductibles a alienaciones económicas.

Según esta ontología esencialista que distingue entre esencia y existencia real, o dicho de otra manera, que entiende el ser humano como dotado de unas cualidades inmanentes, fijas e inmutables, que la sociedad capitalista pervierte, la alienación desaparecerá cuando el dominio de la naturaleza y la organización social se realice bajo el comunismo, en donde el trabajo, libre de las características enajenantes de la sociedad basada en la producción de mercancías y en la ley del valor, pasaría a ser una actividad humana consciente y creadora de riqueza social al quedar liberadas las energías humanas para producir voluntariamente las bases materiales de la nueva libertad. Seres humanos, al fin, reconciliados consigo mismos, a lo que aspiraba Marx, sin propiedad privada, sin mercado, sin dinero, sin Estado. Es la reconciliación de la humanidad, el fin de los tiempos. Es el mito de la extinción del Estado y la desaparición de la política que Marx y Engels nunca abandonaron. El sujeto del comunismo no necesita de la política ni del Estado, porque en tanto puede expresar su esencia sin contradicciones, ha retornado a su unidad perdida, a la vinculación plenamente armónica con la

sociedad universal sin mediaciones⁷⁷. Lo político en la sociedad comunista se reduce a la dimensión técnico-administrativa de la gestión de las cosas, entendida como la antítesis superadora de lo político como “dominio de los hombres”.

El comunismo, una sociedad de abundancia.

La extinción del Estado y el fin de la política.

La idea de la sociedad socialista administrada y gobernada por la clase proletaria no estuvo acompañada de desarrollos teóricos que reflejaran que Marx y Engels fueran conscientes de la complejidad y magnitud de los problemas organizativos, distributivos y de otro tipo que surgirían en dicha sociedad ideal alternativa. No previeron que la alternativa a la sociedad industrial capitalista de su tiempo requeriría inevitablemente de todo un extenso entramado burocrático. Al no entrar en la concreción de cómo sería esa sociedad alternativa, dejaron a esta en el ámbito impreciso y genérico de las imágenes utópicas. Se comprende de esta forma que no encontremos en la obra de Marx una teoría elaborada del Estado, ni tampoco una concepción satisfactoria del poder en el sentido más general.

No hay que perder de vista que después de la Segunda Guerra Mundial se produjo el establecimiento, por primera vez, de la democracia representativa basada en el sufragio universal como estructura normal y estable del Estado en todos los principales países capitalistas: Alemania Occidental, Japón, Francia, Estados Unidos, Inglaterra e Italia. Perry Anderson, entre otros, señala una clara ausencia de teorización importante sobre este orden político en el marxismo clásico: “El Estado democrático-burgués en sí nunca fue objeto de una obra importante de Marx, quien no vivió para ver su realización, ni de Lenin, cuyo enemigo era un tipo de Estado completamente distinto, el de la Rusia zarista” (1987: 63).

Para Marx y Engels, el problema del buen gobierno no se resolvería sustituyendo una forma “mala” por una forma “buena”, sino con la eliminación de toda forma de gobierno, esto es, con la extinción del Estado y con el fin de la política. Para ellos bastaba con eliminar ese poder abstracto y extraño a la sociedad constituido por el Estado, en

tanto que instancia jurídico-política al servicio de los intereses de la burguesía en el capitalismo, para que todos los problemas y contradicciones sociales que daban lugar a la alienación fueran superados.

Para Marx, el comunismo se fundamentaba en la posibilidad de la abundancia, en el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas. Solo la abundancia permitiría la aplicación del comunismo. Marx participaba de unos planteamientos productivistas, propios de su tiempo, y de una mentalidad antropocéntrica y prometeica. Era un desarrollista con una gran fe en que el desarrollo de las fuerzas productivas liberaría a la humanidad⁷⁸. El sentido prometeico del hombre, dominador de la naturaleza, que la humaniza, a la vez que él mismo se humaniza sometiéndola, es un concepto esencial de su pensamiento.

Hoy en día resulta difícil creer en la posibilidad de una sociedad de abundancia, al menos en cualquier futuro previsible. La perspectiva de una sociedad de plena abundancia llevó a Marx a no contemplar los problemas de su noción de desarrollo, así como a subestimar las dificultades de lo que sería una justa distribución de bienes. Boaventura de Sousa Santos (2022) señala que:

Los modelos de desarrollo industrial vigentes desde finales del siglo XVIII se basan en la explotación ilimitada de los recursos naturales. Sus dos versiones históricas, el capitalismo y el socialismo soviético (entre 1917 y 1991), fueron muy similares en su relación con la naturaleza. El productivismo era la otra cara del consumismo, y ambos se basaban en un crecimiento económico infinito. Europa recurrió al colonialismo y al neocolonialismo para apropiarse de los recursos naturales que le faltaban y que abundaban en otras regiones del mundo. En estas, las élites económicas y los Estados encontraron en la intermediación de la explotación de los recursos naturales una de las principales fuentes de su poder económico. Hasta hoy.

Dados los niveles de consumo de los actuales países desarrollados,

resulta impensable su extrapolación al resto del mundo, so pena de causar un daño irreparable al planeta. Los avisos de la comunidad científica han sido constantes en las últimas décadas; ya desde 1972, por medio del Informe del Club de Roma, nos venían a decir que “si se mantenía el ritmo de incremento de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y la explotación de recursos naturales de ese momento, la Tierra alcanzaría su límite en los siguientes cien años”, y en 2022, los científicos nos señalan que estamos cada vez más cerca de dicha realidad.

En el mundo de hoy, la incorporación de criterios éticos a la noción de desarrollo ha cobrado una importancia notable. La reflexión sobre temas como el de la desigualdad, en todas sus facetas, o los relacionados con el calentamiento global, el agotamiento de los recursos energéticos, la contaminación de los mares y los ríos, la generación de basura⁷⁹ y demás desequilibrios ambientales, constituye un gran avance, por más que no se constata todavía una actitud firme y responsable por parte de los gobiernos para hacerlos frente, ni tengamos ninguna garantía de que futuras tecnologías puedan ayudar a revertir algunos de estos problemas. La crisis de la energía fósil, profundizada por la guerra de Ucrania, evapora todas las buenas intenciones de la transición energética y las energías renovables. El carbón ha regresado del exilio y el petróleo y la energía nuclear se están rehabilitando. El hecho de constatar que no teníamos ningún plan para una pandemia, ningún plan para una guerra, para un desabastecimiento alimentario, para una disponibilidad decreciente y el alza de los precios de los combustibles fósiles, la inflación, etc., no le hace a uno ser muy optimista de cara al futuro. Es más, al relatar esta situación me viene a la memoria una reflexión que leí hace años de Norbert Elias (1990: 96) y que viene al caso:

De hecho, avanzamos a lo largo de la historia humana como los pasajeros de un tren que corre cada vez más rápido, sin conductor y sin posibilidad de ser controlado por los viajeros: nadie sabe hacia dónde es el viaje o cuándo será el próximo choque, ni qué se puede hacer para controlar mejor el tren.

Como plantea Zubero, cuando el dramaturgo romano Publio Terencio (194-159 a. C.) escribe la frase *humani nihil a me alienum puto* “no pensaba —no podía pensar— en todo lo que la misma nos evoca en la actualidad. Nada humano me es ajeno. Hoy es literalmente cierto. Objetivamente —otra cosa es nuestra conciencia de ello, otra cosa es nuestra práctica— nada humano nos es ajeno. Nunca como hoy hemos tenido toda la realidad del mundo a nuestro alcance. Nunca como hoy nuestro mundo se muestra como un solo mundo” (2005: 37). Muchos medioambientalistas temen que el sistema industrial tecnológico esté descontrolado y que pueda ser demasiado tarde para evitar daños irreversibles en los sistemas ecológicos que sustenta la vida en el planeta, con la consecuencia que el mundo se vea abocado a una era de mayores catástrofes ambientales y fuertes conflictos por los recursos de los que ya conocemos (Rekondo, 2022)⁸⁰.

Ciertamente, como asevera Argullol (2021), vivimos tiempos no tan optimistas:

Si en el siglo XIX, Prometeo se mira orgulloso y esperanzadoramente en el espejo, en el siglo XX es Mefistófeles, con su tiniebla, quien aparece en la imagen. Y desde finales del XX, pero sobre todo desde principios del siglo XXI, las interrogaciones acerca de la función destructiva del hombre no han hecho sino aumentar. El antropocentrismo depredador de considerarse el dueño de la existencia, acompañado por el uso a gran escala de la tecnología, ha llevado a una exterminación muy considerable no solo del entorno natural, sino del propio entorno humano, porque ese dueño de la Tierra se ha convertido en una amenaza, para los suyos y para todo. Por muy heredero que sea del esplendor prometeico, el siglo XX lo convirtió en depredador planetario.

Nunca en la historia como en la actualidad hemos sido tan conscientes de que la naturaleza se ha convertido en un problema ético, hasta el punto de poder afirmar que ha devenido en una

prioridad moral de nuestra época.

La naturaleza exterior está tan afectada como la interior por los cambios histórico-sociales que han tenido lugar en el siglo XX, y lo que llevamos del XXI, a través del desarrollo tecnológico, de la productividad, pero también de la guerra y la violencia. De esta forma, nuestra relación con la naturaleza se convierte en un problema decisivo en la constitución del ser, en la medida que afecta a las condiciones de vida sociales. El filósofo alemán Hans Jonas, alarmado por las nuevas condiciones de vida provocadas por la amenaza tecnológica, que pone en peligro el medio ambiente y la existencia misma de la vida humana sobre el planeta, ha cambiado la formulación de los imperativos categóricos de Kant, situando a la humanidad como un fin en sí misma. A diferencia del imperativo categórico kantiano que se dirigía al comportamiento privado del individuo, el nuevo imperativo de la responsabilidad de Jonas se dirige al comportamiento público y social. Para Jonas, la responsabilidad moral arranca de una constatación de hecho (la vulnerabilidad de la naturaleza en la era de la técnica) cuanto de un a priori kantiano de respeto a (todas las formas de) la vida. Las generaciones actuales tienen la obligación moral de hacer posible la continuidad de la vida y la supervivencia de las generaciones futuras. Considera que un imperativo ético contemporáneo adecuado al nuevo tipo de acción humana diría más o menos así: “Actúa de un modo tal que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra”; o expresado negativamente: “Actúa de un modo tal que los efectos de tus acciones no sean destructivos para la posibilidad futura de una vida semejante”; o simplemente: “No pongas en peligro las condiciones para la subsistencia indefinida de la humanidad en la tierra”. Estos imperativos contienen todo lo que tiene que dar de sí una ética de la responsabilidad en el proceso de la globalización. Hans Jonas subraya que no se plantea de ningún modo solo una exigencia al comportamiento individual. A todas luces el nuevo imperativo se dirige más bien a la política pública más que a un comportamiento privado, que no es la dimensión causal a la que es aplicable aquel. Pone el acento en la dimensión de futuro que no lo ve como promesa sino como amenaza (1995: 40). Es el miedo al aumento del poder de la tecnociencia, a las consecuencias irreversibles del progreso (la manipulación genética, la destrucción

del hábitat) lo que, dice, nos obliga a actuar imperativamente y con responsabilidad.

Por otra parte, la creencia de Marx del comunismo como una sociedad de abundancia “a cada uno según sus necesidades”, ha sido una de las razones fundamentales por las que no creyera necesario o subestimara en la teoría las dificultades de lo que sería una justa distribución de bienes, ya que podría pensar que en su sociedad comunista imaginada en la que todo el mundo puede tener todo lo que necesita, no se plantearía, en principio, ningún dilema respecto a cómo distribuir los bienes. En todo caso, cualquier interpretación razonable de la fórmula “a cada uno según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades”, está en contradicción con la doctrina de la extinción del Estado. La determinación de las capacidades o de las necesidades de cada uno no puede ser confiada a valoraciones privadas individuales. Esta determinación requiere que la comunidad disponga de órganos autorizados para efectuar las evaluaciones necesarias. Tales órganos, evidentemente, configuran al menos un embrión de organización estatal.

Una crítica temprana a la teoría política de Marx y Engels, a la visión reduccionista y simplificada del poder y del Estado, a la tesis de su extinción, fue la realizada por Hans Kelsen. El jurista y filósofo austríaco calificó la teoría política, tal y como la desarrollaron Marx y Engels, de “anarquismo puro” (1982: 368). Ve una clara contradicción en propugnar la extinción del Estado, “un ideal anarquista-individualista”, como programa político a la vez que se aboga en el plano económico por la “organización de una economía rígida, colectivista-centralizada” (ibid.: 271). ¿Quién planifica? ¿Quién determina las prioridades de producción y de consumo? Lo mismo se podría decir para el resto de decisiones.

El que esta contradicción haya podido pasar desapercibida — observaba Kelsen, a principios de la década de 1920— se ha debido en gran medida a la “apariencia seductora” de la fórmula engelsiana según la cual en la sociedad comunista “el gobierno de las personas es sustituido por la administración de las cosas, por la dirección de los procesos productivos. El Estado no es abolido; se extingue” (ibid., 270)⁸¹. La fórmula engelsiana sería retomada y enfatizada

por Lenin en *El Estado y la revolución*, escrito en vísperas de la Revolución de Octubre de 1917, en el que se ignoraban todos los problemas relacionados con el ejercicio del poder socialista, como el peligro de la burocratización de la revolución, de la reproducción de un orden social fuertemente jerarquizado y de la democracia proletaria, el tema de las libertades públicas o las muy pertinentes cuestiones planteadas por Bakunin en su *Estatismo y anarquía* (1873), como era el peligro de la formación de una nueva clase dominante y a las que Marx despachó de una forma displicente en su momento. Es llamativo que ni Lenin ni quienes le rodeaban vieran necesario plantear y analizar esos y otros problemas en los años que precedieron a la revolución.

Para Kelsen, la dicotomía entre dominio político sobre los hombres y administración económica de las cosas, sobre la que la misma se basa, resulta insostenible, “ya que no existe administración de cosa alguna, que no sea una administración de hombres, o sea, la determinación de una voluntad humana por parte de otra; no existe guía alguna de procesos productivos que no sea gobierno de las personas, o sea, motivación de una voluntad por parte de otra” (1982: 271). En otras palabras, no cabe pensar una centralización de todo el proceso de producción económica sin un alto grado de autoridad (de poder político).

Para Ralph Miliband, en Marx existe un conjunto de materiales dispersos y fragmentarios sobre el Estado, de los cuales podemos inferir un optimismo extincionista que le impidió dar cuenta de las dificultades de la posición anarquista en la que se apoyaban. En la tesis de Marx anida la ilusión, el mito de que la expropiación de los medios de producción traería por sí misma la liquidación de las distintas formas de opresión y explotación. Tesis, por otro lado, desmentida por la experiencia posterior del siglo XX. Esta idea de que el poder político se volvería innecesario por la unidad de la sociedad civil y de la sociedad política, este sueño de una comunidad perfectamente unificada, en la que dejarán de existir todo tipo de conflictos, especialmente los sociales (entre clases), de género, ideológicos, éticos y políticos, y en la que la sociedad podría organizarse conforme a una única concepción de la buena vida, puede volverse realidad, piensa Kolakowsky, en la cruel forma del despotismo. Evidentemente, añade el polaco, Marx no es un

defensor del despotismo, pero no fue suficientemente cauto para prever que este pudiera estar implícito en su promesa de emancipación (1985: 415-417). De la misma opinión es Miliband (1978), para quien, lejos de tener la menor característica autoritaria, toda la obra de Marx sobre el Estado se haya impregnada de un fuerte matiz antiautoritario y antiburocrático. Si Marx debe ser criticado, dice, es “por infravalorar enormemente las dificultades de la posición libertaria”.

Resulta curioso que un siglo después, en la actualidad, sean los defensores más entusiastas de la globalización quienes creen que está surgiendo un orden mundial cosmopolita sin Estado que acabará con los restos del sistema internacional de Estados en el siglo XXI del mismo modo que el siglo XX puso fin a los imperios coloniales, dando paso a una era de paz y armonía. No sé hasta qué punto las consecuencias de la crisis financiera global de 2008, de la pandemia y las que está teniendo y tendrá la actual guerra en Ucrania habrán enfriado dicho entusiasmo, más profético que realista (Gómez y Álvarez Dorronsoro, 2013: 113-114)⁸².

Uno de los rasgos centrales de todas las utopías es el sueño de una armonía final, de la desaparición de los choques de intereses entre Estados, individuos y grupos sociales, del antagonismo entre —y dentro de— cada una de las visiones ideales de la buena vida, en suma, la aspiración a una sociedad cercana a la perfección.

La libertad y la autorrealización humana

La visión de Marx de una buena sociedad era aquella que permitiese el pleno desarrollo del potencial humano. “¿Cuál es el objetivo de los comunistas?”, preguntaba Engels en su primer borrador del Manifiesto comunista: “Organizar la sociedad de tal manera que cada uno de sus miembros pueda desarrollar y utilizar su potencial y sus facultades en completa libertad y, por lo tanto, sin desnaturalizar la esencia básica de esa sociedad”. En la versión final de Marx del Manifiesto, esa nueva sociedad se presenta como “una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”. La idea normativa central —por lo menos implícita— en la obra de Marx no es la de una teoría de la justicia, sino una centrada en la libertad y la autorrealización humana en tanto ideal de la vida buena⁸³. En su opinión, la verdadera libertad, no la libertad atomista de cierto tipo de liberalismo, solo se hace efectiva en la vida social y solo puede realizarse en una sociedad en la que el individuo pueda desplegar todas sus capacidades; lo que implica suprimir la propiedad privada del capital, subvertir la sociedad actual.

En sus obras más tempranas, Marx realizó encendidos alegatos en favor de la libertad, y como escribiera Eugen Kamenka (1972: 65):

Durante los siguientes cuarenta años Marx iba a luchar por las condiciones sociales que darían origen al hombre libre. En la intensidad de la lucha ya no volvió a preguntarse por el significado del reino de la libertad. Creía haber resuelto ese problema antes del comienzo de la lucha. Desde 1844 en adelante el principal interés de Marx no fue la naturaleza de la libertad, sino los cambios que le darían origen.

Marx conservó siempre un agudo sentido del individuo y acarició el ideal del desarrollo de sus potencialidades en todas las direcciones. Esto no quiere decir que su concepción del individuo, en relación con lo social, no estuviera exenta de ambigüedad. La noción del proletariado como conjunto consciente de individuos que luchan por una misma causa, un sujeto colectivo compacto y monolítico, homogéneo, tanto en intereses como en valores e ideas, que camina hacia un mismo fin, entraña serios problemas. Esta noción del proletariado disuelve la individualidad en un gran sujeto colectivo, convertido en un ente metafísico, ficticio, distinto de la clase obrera histórica, real, y de los individuos que la componen. Ello sugiere, como bien señala Eugenio del Río, “la existencia de un universo holista, desigualmente vivo a lo largo de su vida, y que propició las ortodoxias colectivo-autoritarias entre una parte de sus seguidores” (2007: 79). Un colectivismo que operó a favor de tendencias a la uniformidad ideológica y cultural, en detrimento de la autonomía individual y el pluralismo.

Marx sueña en una sociedad que sea toda ella una “asociación” de trabajadores que se unen libremente. Un anhelo nada realista de una sociedad sin ningún tipo de institucionalidad, en la que los individuos libremente asociados se relacionan entre sí y toman medidas sin ningún marco estructural condicionante.

El papel que Marx pone sobre los hombros del proletariado no es — que también— el del mejoramiento de las condiciones de vida de este, sino especialmente la universal liberación de la humanidad. El proletariado, como clase universal en Marx, es la figura social que debe realizar el paso del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”. Es el paso de la “prehistoria” a la “historia”. Visto en términos filosóficos, es la reconciliación de la esencia con el ser empírico, es la superación de la alienación y la restauración de la unidad humana mediante la hermandad. Así, Marx dirá en los Manuscritos que el comunismo es:

La verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre; la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma

resuelto de la historia y sabe que es la solución (1968: 143).

El socialismo retomó el legado de la Ilustración, el mito romántico del buen salvaje de Rousseau que señala cómo el ser humano, en su estado natural, original y primitivo, es bueno, está orientado naturalmente para el bien, pero es la civilización la que destruye esa naturaleza y la sociedad quien acaba por corromperlo. Esta idea se oponía a otra, diametralmente opuesta, esgrimida el siglo anterior por Thomas Hobbes, según la cual el hombre era malo por naturaleza, pues siempre privilegia su propio bien por encima del de los demás y, en un estado salvaje, vive en medio de continuas confrontaciones y conspiraciones, cometiendo crueldades y actos violentos para asegurarse la supervivencia. Hobbes sostenía que el hombre era un depredador, “un lobo para el hombre”. En los últimos siglos, mientras las corrientes progresistas han venido caminando por la senda de Rousseau, las conservadoras lo han hecho por la de Hobbes, insistiendo en la maldad o el egoísmo del ser humano.

¿El ser humano es bueno o es malo? ¿Es libre o está determinado por las circunstancias? ¿O son erróneas esas alternativas y el ser humano no es esto ni aquello, o es esto y aquello? ¿Puede hablarse de la esencia del ser humano o de su naturaleza, y si se puede, cómo habría de definirse? La tesis de que el hombre es medio bueno y medio malo fue expuesta en la literatura decimonónica por Robert Louis Stevenson en su famosa novela de ficción *El extraño caso del doctor Jekyll y el señor Hyde*. El protagonista se había propuesto separar la mitad buena de la mala por medios químicos. Solo logró producir un hombre maligno, el señor Hyde; el originario, el doctor Jekyll, siguió siendo medio bueno y medio malo (Fernández-Llebrez, 2020: 44-45).⁸⁴.

A Marx lo preocupó de un modo particular este dilema. Habló de la “esencia del hombre”, aunque después de los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 dejó de emplear esta expresión y habló, por ejemplo, del hombre “no mutilado”, lo cual presupone el concepto de una naturaleza del hombre que puede ser mutilada. En los manuscritos que luego se convertirían en el tomo III de *El capital*, todavía empleó el concepto de “naturaleza humana”.

Hablando de trabajo no enajenado en el comunismo, dice: “Los hombres realizan su intercambio de materias con la naturaleza [...] en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana” (1965: tomo III, 827).

Es del todo evidente, indica Fromm (1993: 135, nota 1), que Marx no quiso renunciar al concepto de la naturaleza humana, pero que tampoco quiso rendirse a un concepto antihistórico, antievolucionista. Lo cierto es que Marx no resolvió nunca el dilema y, en consecuencia, no llegó a una definición de la naturaleza humana, y por lo tanto sus declaraciones sobre este asunto son un tanto vagas y contradictorias.

No pocos equívocos ha provocado la siguiente afirmación de Marx, contenida en sus Tesis sobre Feuerbach: “Pero la esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo particular. La verdadera naturaleza del hombre es la totalidad de sus relaciones sociales”, y estas varían de una sociedad a otra. Según este y otros fragmentos, toda una generación de marxistas ha negado que Marx aceptase la existencia de una naturaleza humana fuera de sus determinaciones sociales. Pero esta conclusión no sería tan rotunda si se leyera el comentario de Engels a lo que escribió sobre estas tesis su amigo: “Tratábase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación” (1968c: 9)⁸⁵.

En el socialismo no se puede hablar de un punto de vista común acerca de la naturaleza humana. En el marxismo se acabará hablando más que de los seres humanos naturales de los históricos sociales, y predominará la idea de que su cambio debería alcanzarse mediante la transformación de sus condiciones de existencia y, más concretamente, de las relaciones de producción. En su madurez, Marx apenas abordó esta cuestión y cuando lo hizo fue muy crítico hacia el concepto mismo (Del Río, 2009: 100). Esto llevó a toda una generación de marxistas a negar que Marx aceptase la existencia de una naturaleza humana fuera de sus determinaciones sociales; esto fue reafirmado por Althusser, que hizo escuela intentando establecer una periodización estricta de su obra, separando al Marx humanista de juventud, el de los Manuscritos y La ideología alemana, del Marx maduro, el científico, el “auténtico” marxista.

Los académicos rusos compartían la misma opinión que Althusser. El silencio de la Unión Soviética sobre la teoría de la alienación en Marx, y sobre las controversias asociadas con ella, es un ejemplo de la utilización instrumental que se hizo de sus escritos en ese país. La existencia de la alienación en la Unión Soviética fue simplemente negada, es más, todos los textos que trataban esta problemática se los consideraba sospechosos. Según Henri Lefebvre, “en la sociedad soviética, ya no debía, ya no podía haber una cuestión de alienación. El concepto debía desaparecer, por orden superior, por razones de Estado” (1967: 236).

Norman Geras, crítico con Althusser, ha examinado a fondo y ha sacado a la luz las ambigüedades del pensamiento de Marx al respecto, llegando a la conclusión de que en ningún caso apuntan a la idea de que la naturaleza humana se disuelve en las relaciones humanas (1983: 46 y 57)⁸⁶.

Marx subestimó la complejidad de las pasiones humanas. Pensaba que un cambio legal de la propiedad y una economía planificada bastaban para producir los cambios sociales y humanos que deseaba.

Como señalaría años más tarde Erich Fromm, careció de una penetración psicológica satisfactoria, no tuvo un concepto adecuado del carácter humano. No reconoció las fuerzas irracionales que actúan en el ser humano que le hacen tener miedo a la libertad y que producen un ansia de poder y destructividad. Por el contrario, en su concepto del hombre estaba implícito el supuesto de la bondad natural de este, que se reafirmaría en cuanto se librara de las mutiladoras cadenas económicas. En este aspecto, en Marx y Engels está en el fondo, una vez más, su concepto, excesivamente simplificado, optimista y racionalista del hombre. No trascendieron nunca el ingenuo optimismo de los enciclopedistas del siglo XVIII. Como asegura Fromm (1964: 220), esto llevó al pensamiento de Marx, entre otras cosas, a subestimar el factor moral:

Precisamente porque suponía que la bondad del hombre se reafirmaría automáticamente cuando se hubieran realizado los cambios económicos, no vio que gentes que no habían sufrido un

cambio moral en su vida interior no podían dar vida a una sociedad mejor. No prestó atención, por lo menos explícitamente, a la necesidad de una orientación moral nueva, sin la cual vendrían a ser inútiles todos los posibles cambios políticos y económicos.

La idea que se tenga del ser humano delimita las posibilidades y los límites de su acción a la hora de plantearse una transformación global de la sociedad. A este respecto, Marx poseía una gran fe en las ilimitadas facultades del ser humano como creador de sí mismo, y en su obra apenas hay referencias a las limitaciones y la finitud del ser humano. El hecho de que en el ser humano convivan de forma permanente elementos contrapuestos, aunque se manifiesten de forma variada y con desigual fuerza en distintas situaciones, no casa bien con proyectos sociales que profetizan un horizonte último sin conflictos, de armonía y concordia social, lo que no quiere decir que no sean posibles cambios radicales en la organización actual de la sociedad, de la economía o de la política, más allá de lo que hoy conocemos. Concuerdo con Kolakowski (1993) cuando dice que:

Tanto la solidaridad altruista con los demás, la disposición a ayudar a nuestros congéneres, como la indiferencia egoísta frente a los demás, tanto los instintos sociales como los egoístas, pertenecen evidentemente a nuestra dotación espiritual normal, y probablemente ambos están determinados biológicamente; ambos se limitan entre sí. Por eso no son realizables ni los sueños puramente liberales ni los rousseaunianos de la plenitud; ni la utopía basada en la visión de que cada persona piensa solo en su propia satisfacción, ni la que presupone que tenemos, por naturaleza, como meta únicamente el bienestar del todo social y que nuestra codicia tiene sus raíces en las instituciones artificiales, antinaturales de la civilización moderna⁸⁷.

La primera generación de ‘marxistas’:

entre el utilitarismo y el kantismo

En el momento de la constitución del marxismo, la cuestión moral no tiene ningún relieve; será más tarde, en la primera década del siglo XX, tras el debate suscitado por Bernstein a finales de la década de 1890 en el seno de la socialdemocracia alemana, cuando esta cuestión alcanzará una gran importancia.

El socialismo evolucionista de la Segunda Internacional germina durante la larga depresión de 1873 a 1896⁸⁸. Durante este período se afirma entre los socialistas alemanes la teoría del derrumbe, la idea de que el capitalismo se halla condenado por sus propias contradicciones internas. Pero pocos años más tarde, coincidiendo con una mejora en las condiciones salariales de los trabajadores, con una disminución del desempleo y una extensión del sufragio, del derecho al voto, que lleva a la incorporación de los sectores pobres a la democracia, a la vida nacional, Eduard Bernstein, albacea testamentario de Engels, iniciará entre 1896 y 1898 la ofensiva contra el catastrofismo, teniendo lugar así la primera crisis teórica y política del marxismo.

El objetivo, explicitado por Bernstein (1982), era partir de la revisión de los fundamentos teóricos del marxismo para adaptar el programa del partido y su fundamentación teórica a la realidad práctica del mismo. Una práctica dominada ya entonces por el electoralismo y la acción en favor de reformas económicas.

Bernstein publicará una serie de artículos en la revista teórica del Partido Socialdemócrata alemán, en los que planteará cosas tales como que el capitalismo, lejos de autodestruirse, se autorregula y que la extrema polarización de las clases anunciada por Marx no tiene lugar, dándose una fuerte extensión de las clases medias. Se opondrá a la revolución violenta y abogará por una perspectiva

política gradualista y reformista. En el terreno teórico se hará eco de buena parte de las críticas académicas a Marx: a la influencia hegeliana, a la dialéctica y a los aspectos especulativos de raíz hegeliana que cuestionan el carácter científico de la visión de la historia y de la revolución de Marx. Bernstein propugnará una vuelta a Kant contra Hegel, recusando la importancia primordial de la economía y rehabilitando el papel de la ideología y de la moral. Subrayó que el socialismo es también una tarea ética, no la mera ejecución de certezas científicas.

Sin embargo, serán otros socialistas y marxistas neokantianos quienes plantearán de una forma más consecuente la necesidad de que el marxismo explicitara sus valores morales, que el materialismo histórico como programa de conocimiento de la dinámica social debía complementarse con un ideal ético, con un discurso ético-normativo que fundase el socialismo como un programa, como un objetivo valioso⁸⁹. A su juicio, en interpretación libre de Kant, por aquel entonces en auge en las universidades alemanas, el filósofo de Königsberg facilitaba este tránsito ya que permitía formular un socialismo ético cuyas bases fueran valores universales como los de igualdad, libertad y solidaridad, por su clara distinción entre ser y deber ser, hechos y valores, así como porque la segunda redacción del imperativo categórico parecía una formulación de la teoría de la alienación: concebir a las personas como un fin y no solo como un medio significaba la prohibición de tratarlos como una mercancía.

En 1904, el mismo año que Karl Vorländer iniciaría la discusión de la ética en términos marxistas en una conferencia titulada “Kant y Marx”, toda la prensa obrera de Alemania y Austria conmemoró el centenario de la muerte de Kant.

Aun cuando el socialismo se presenta para todos ellos como inevitable, para los marxistas neokantianos como Vorländer y Bauer la cuestión de los valores morales sigue abierta. Del hecho de que algo es necesario no se sigue que sea deseable o valioso. Habiendo demostrado Marx, decían, la primera preposición, la ética kantiana puede mostrarnos una forma de creer en la última. Vorländer afirmaba que eran tan marxistas como el que más y que la ética para ellos nada tenía que ver con sermones moralistas ni retóricas

morales, que el socialismo no podía ser deducido de ninguna ciencia objetiva, extraña por naturaleza a cualquier valoración, pero que, pese a ello, todo socialismo tenía irremediablemente carácter ético. Sostenía que la ética socialista de Marx era implícita e involuntaria y proponía complementar el marxismo con la ética kantiana. Esta corriente subrayará el protagonismo de lo subjetivo y de los valores morales ante la inevitabilidad de los hechos y la primacía de lo objetivo mantenida por el marxismo ortodoxo, representado en aquel momento, principalmente, por Kautsky, Mehring, Lenin y Plejánov, que rechazaron el planteamiento kantiano remitiendo lo desiderativo a las necesidades de la llamada táctica revolucionaria⁹⁰.

Esta línea crítica, de todas formas, no impidió que las ideas de Bernstein se extendieran entre los socialdemócratas, la mayoría de los cuales ya eran reformistas en la práctica antes de que Bernstein publicara sus teorías, siendo mayoritarias una década después.

La indignación producida por Bernstein radicó en la fusión que hizo de crítica de la obra de Marx y la propuesta política de una orientación reformista y gradualista explícita. De esta fusión nacerían también algunos de los equívocos que caracterizaron la polémica sobre el revisionismo. Uno de esos equívocos, que hizo historia, sería la identificación entre revisionismo y reformismo y, en sentido contrario, entre ortodoxia y posición revolucionaria. De hecho, buena parte de los reformistas eran marxistas ortodoxos, o al menos no tenían ningún interés en legitimar su reformismo desde la heterodoxia doctrinal ni en arriesgar la unidad del partido con polémicas doctrinales. En cuanto a los revisionistas o heterodoxos de izquierdas o no reformistas, o estaban fuera de los partidos que se adherían al marxismo, caso de los anarquistas, o habían dejado de considerarse marxistas, caso de algunas corrientes del sindicalismo revolucionario.

Marx llamó a Kant el filósofo de la Revolución francesa y el leninismo declaró a Kant una herencia clásica, un estadio del pensamiento superado por Hegel y Marx⁹¹. Nosotros somos, dicen Marx y Engels, no solos los herederos de Fourier, Owen y Saint-Simon, sino también de Kant, Fichte y Hegel. Para los ortodoxos, el materialismo histórico de Marx es, por definición, incompatible con

cualquier formulación de un deber ser moral, con la idea de fundamentar el socialismo en valores morales absolutos y ahistóricos, válidos universalmente con independencia de los contextos dados.

Aunque la cuestión de la relación entre Kant y el socialismo seguirá siendo debatida en pequeños círculos durante muchos años, la mayoría de la socialdemocracia alemana se opuso al regreso a Kant.

Karl Kautsky, otro íntimo de Engels, destacado teórico de la Segunda Internacional, fue quien lideró y expresó este pensamiento mayoritario, una forma de materialismo determinista y científico-natural. En 1906, tras comprobar la influencia que alcanzó la ética de Kant en las filas socialdemócratas, publicó un trabajo titulado *Ética y concepción materialista de la historia*, dirigida expresamente contra los neokantianos, muy elogiado por Franz Mehring⁹², en el que afirma que “la concepción materialista de la historia destronó completamente al ideal moral como factor normativo del desarrollo social y nos enseñó a derivar nuestros objetivos sociales exclusivamente del conocimiento de las bases materiales dadas”. No se trata de que la indignación moral ante la explotación del hombre por el hombre no tenga lugar, sino más bien de que ese factor no opera —o, mejor, no debería operar— en la constitución del marxismo como ciencia. Kautsky añade que, aunque en Marx “se hace sentir el efecto de un ideal moral en la búsqueda científica”, sin embargo, “se esfuerza, y con razón, por excluirlo, en la medida de lo posible”. Las perspectivas que surgen de la científicidad del marxismo “brotan en desapasionadas consideraciones económicas y no de la embriaguez con los ideales de libertad, igualdad, fraternidad, justicia y humanismo” (1980: 134-135 y 137)⁹³.

Para Kautsky los valores están fuera del ámbito de la ciencia. Compartía con los neokantianos que el marxismo probaba la necesidad histórica del socialismo y eso, según él, era todo lo que había que demostrar. Establece una distinción tajante entre la ciencia y la moral, y otorga la prioridad a la primera sobre la segunda, que no es considerada ni siquiera una disciplina legítima. La consecuencia del posicionamiento de Kautsky es una concepción de la ética y la moral meramente instrumental —en el polo opuesto de la kantiana— indivisible de la eficacia, de la utilidad, del

resultado.

Los valores morales eran útiles en la medida en que servían para animar la lucha de clases y acelerar un proceso cuyo fin no podía ser otro que el socialismo.

Lo que subyace es la idea de que el mismo desarrollo histórico genera de manera automática los valores y teorías morales que necesita. Toda teoría moral es el producto, en última instancia, de la situación económica de cada sociedad. Y como la sociedad se ha movido hasta ahora en contraposiciones de clase, la moral fue siempre una moral de clase. El socialismo solo podría provenir de la madurez económica del capitalismo y de la resultante polarización de clases. Un principio, este de la “madurez”, compartido por todos los teóricos de la Segunda Internacional, excepto por el ala leninista. En Lenin, las condiciones políticas de la revolución pasan a un primer plano. La revolución aparece como resultado de una crisis política. El socialismo sigue dependiendo de la revolución inminente en los países avanzados. En la medida que eso no se produce se quiebra el modelo clásico, según el cual la maduración del capitalismo produce tanto la revolución como las condiciones para el socialismo.

El propio Marx defiende el uso de la “fuerza material” para trascender la otra “fuerza material” que supone el capitalismo, pero descuidó la posibilidad, como de hecho ocurrió, de que esa fuerza material se convirtiera en despotismo, en la justificación de medios abominables para obtener loables fines. La no consideración de la ética en la fundamentación de los objetivos revolucionarios hizo que Marx y Engels no prestaran atención al problema de los medios empleados en la lucha.

En los primeros años de la Revolución rusa y del estalinismo no se escribe sobre ética como no sea para oponerse a la fundamentación de la moral en la religión o en el idealismo filosófico. La ética marxista se convierte en una variante del utilitarismo: todo lo que favorece a la construcción del socialismo es bueno; todo lo que la frena es malo.

Para Alasdair MacIntyre (2001: 320):

La pretensión del marxismo, en cuanto a la posesión de un punto de vista moralmente distintivo, está minada por la propia historia moral del marxismo. En todas las crisis en que han tenido que tomar posturas morales explícitas —por ejemplo, en el caso del revisionismo de Bernstein en la socialdemocracia alemana a principios de siglo, la crítica contra Stalin por parte de Khrushchev y el levantamiento húngaro de 1956—, los marxistas siempre han recaído en versiones relativamente simplistas del kantismo o del utilitarismo.

Los dirigentes no alentaron el pensamiento ético. El problema de la moralidad de los medios, uno de los más peliagudos de la ética, quedó así suprimido. Lenin, como principal exponente del pensamiento revolucionario ruso, recurrió ocasionalmente, ante las críticas de ausencia de moralidad en los bolcheviques, a la defensa de la “moral comunista”, moral subordinada “a la lucha de clases”: “Nosotros —dice Lenin— negamos toda esta moralidad [...] al margen de las clases [...] Decimos que nuestra moral está enteramente subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado” (1920: 304-324). Pero es Trotsky quien, en su obra *Su moral y la nuestra*, expone una concepción más acabada de estas ideas en un texto impregnado de un consecuencialismo semejante al de Kautsky —y de casi todos los marxistas clásicos—, cuyo objetivo es la justificación de los medios empleados por los fines que se persiguen. La cuestión moral que importa es “de qué lado estás” (2020).

La creencia de que los problemas humanos tenían una única solución —el comunismo— y dada las bondades que se presuponían conllevaba dicho objetivo final, quedaba justificada y legitimada la utilización de la violencia, tanto para la consecución de logros políticos en el camino hacia ese fin, como para imponer el sistema político-económico socialista y reprimir a los sectores que se opusieran a él. Los buenos fines y valores no solo no ayudaron a hacer más humanos a muchos partidos que se empeñaron en implantarlos por la fuerza, sino que sirvieron para la justificación de políticas represivas y criminales, lo que ha tenido fatales

consecuencias, dando lugar a defensas de actos despiadados y dejando huérfanas de sentido a vidas heroicamente altruistas⁹⁴.

Como señaló Marcuse (1970: 146-147), el problema moral de la revolución es el de la justificación de la violencia, en efecto, la fe en la revolución justificaba perfectamente la violencia y no se entraba en el debate ético porque era totalmente secundario. Para el revolucionario, la revolución es un imperativo categórico: no solo no tiene necesidad de otras razones para justificarse, sino que incluso las excluye.

El marxismo ortodoxo y revolucionario pagaría un elevado precio por su infundada creencia en que las preocupaciones éticas son una marca distintiva del reformismo, que la fundamentación del socialismo no necesitaba ética alguna ya que era el marxismo como ciencia quien lo fundamentaba. Esto hizo al marxismo dominante en la época menos sensible de lo conveniente a las dimensiones éticas de todo proyecto político, favoreciendo tácticas basadas en la premisa “el fin justifica los medios”, tanto o más implacables cuanto más estuvieran convencidos sus partidarios de la inevitabilidad del socialismo, garantizada por las “leyes de la historia” (Petrucelli, 2015: 250).

En general, los revolucionarios han desconfiado profundamente de la descripción de los problemas políticos en términos morales por identificar ética con retórica moralista, pero, en cambio, imprimieron a sus adeptos un marcado sello de rigor ético.

En la monumental biografía de Marx, Gareth Stedman intenta separar a Marx del marxismo, de la aplicación que de él se haría en el siglo XX. Marx, dice el historiador, no habría aprobado los Estados autoritarios que se declaraban socialistas. Marx creía en la emancipación humana y lo que ofrecían estos países era solo una dictadura. Lenin y Stalin manipularon sus ideas, leyeron lo que les interesó y lo mezclaron todo. El propósito declarado de Gareth Stedman es situar a Marx en el contexto del pensamiento alemán y europeo del siglo XIX y entender qué ha sucedido con las distorsiones, los dogmatismos y las malas interpretaciones que le han seguido, porque los planteamientos del materialismo dialéctico, dice, están más relacionados con la lectura de Engels que con los escritos de Marx. Sostiene que Karl Marx no hubiera aceptado la

interpretación que se ha hecho de su obra y que el marxismo fue un invento interesado que hicieron de sus trabajos, tras su muerte, los socialdemócratas alemanes y, sobre todo, Engels (2018: 19)⁹⁵.

Como escribí con motivo del bicentenario de su nacimiento, separar a Marx del marxismo es un ejercicio necesario siempre y cuando no se establezca una diferencia absoluta. Marx está en el marxismo o en los marxismos, seleccionado, simplificado, caricaturizado o tergiversado, más en unas corrientes y tradiciones que en otras y más en unas personalidades que en otras. Que Marx haya pretendido fundar una cosa llamada marxismo es más que dudoso; sus últimas exploraciones nos informan que no estaba entre sus preocupaciones y que tenía la mente puesta en otros problemas: sobre la evolución histórica de la renta de la tierra en distintas sociedades, la comuna rural rusa (Engels encontró dos metros cúbicos de estadísticas rusas entre sus papeles) y los recientes estudios etnológicos y antropológicos que estaban apareciendo en Alemania, EE UU, Inglaterra y Rusia. Marx no definió a su obra como marxismo; esta tarea, la “promoción del marxismo”, le tocó a Engels. En alguna medida, cabría hablar de invención. Engels, tras la muerte de Marx, se ve enfrentado con la tarea de transmitir su obra a un número creciente de jóvenes socialistas con tendencia a vulgarizarlo, y viéndose obligado a aceptar y simplificar el paradigma primario, a disimular sus dificultades y a definir concisamente, en vez de evaluar críticamente, sus caracteres esenciales, para facilitar así su transmisión. Apremiado por los socialdemócratas alemanes y rusos, asumió no sin resistencia la tarea de divulgar, concluir y presentar como sistema acabado una teoría en realidad en proceso, abierta e inconclusa. El “ismo” en Marx nació fundamentalmente en las revistas de partido dirigidas por Kautsky y Bernstein, en la correspondencia de Engels con Bebel, en sus textos y prólogos, así como de las polémicas del propio Engels con fracciones, escuelas, críticos, socialistas de cátedra y populistas rusos. Para el marxismo que sucede inmediatamente a Marx, el de su yerno Paul Lafargue en Francia, el de Karl Kautsky en Alemania o el de Plejánov en Rusia, y del que Lenin heredaría la idea del marxismo como algo definitivo y completo, Marx no interesaba como un pensador que estaba constantemente aprendiendo y desarrollando sus concepciones teóricas, sino más bien como alguien que producía verdades acabadas: “El

marxismo”⁹⁶.

La versión leninista-estalinista-troskista-maoísta del comunismo fue una interpretación posible, aunque no la única, de la obra de Marx; lo que sería caer en el absurdo es decir que fue un resultado directo de ella. Ninguna de las revoluciones llevadas a cabo en su nombre fue capaz de construir algo parecido a la sociedad de trabajadores libremente asociados que él preconizara. No obstante, el hecho de que los escritos de Marx fueran utilizados de esa forma no es irrelevante y nos debe llevar a preguntarnos qué hay en ellos para que fueran interpretados de esa manera. El comunismo del siglo XX surgió a partir de muchas circunstancias históricas, con la tradición marxista entre ellas, y cambió radicalmente el mundo en una dirección que Marx ni siquiera llegó a imaginar. Ha sido más bien un intento fracasado de poner en práctica una interpretación de las ideas que Marx expresó en forma filosófica sin unos claros principios de interpretación política⁹⁷.

Acabo con una anécdota esclarecedora que sobre la cuestión moral contaba Gerald Cohen (2001: 137):

En agosto de 1964 pasé dos semanas en Checoslovaquia, en concreto en Praga, en casa de la hermana de mi padre, Jennie Freed, y su marido, Norman. Estaban allí porque Norman era en ese tiempo editor del *World Marxist Review*, el desaparecido periódico teórico del también desaparecido movimiento comunista internacional [...] Una tarde planteé una pregunta sobre la relación entre la justicia o, mejor de forma más general, entre los principios morales y la práctica política comunista. La pregunta provocó una respuesta sardónica por parte del tío Norman. “No me hables de moralidad —dijo, con algo de desprecio—. No me interesa la moral”. El tono y el contexto de sus palabras le dieron esta fuerza: “La moralidad es puro cuento ideológico; no tiene nada que ver con la lucha entre el capitalismo y el socialismo”.

En contestación a la frase de Norman, dije: “Pero tío Norman, eres un comunista de toda la vida. Seguro que tu actitud política refleja un fuerte compromiso moral”. “No tiene nada que ver con la moral —replicó, elevando ahora el volumen de su voz—. ¡Estoy luchando

por mi clase!”.

Con su menosprecio por la moralidad, el tío Norman reproducía la hostilidad que expresaron Marx y Engels al discurso moral(ista). Una hostilidad que, de hecho, estaba basada en el fondo no en el rechazo de los principios éticos e ideales de justicia, libertad, fraternidad y comunidad de bienes en los que se sustentaba el socialismo llamado utópico, muchos de los cuales los harían suyos, sino en querer subrayar la creencia de la imposibilidad de haberlos podido llevar a la práctica sin que se dieran las condiciones materiales que los hicieran posibles y sin disponer de la fuerza social capaz de realizarlos: el proletariado.

Marx y Engels, al presentar su socialismo como científico, fruto de un serio estudio objetivo de la realidad socio-económica, frente al resto de socialismos tachados de no materialistas y moralizantes, en un siglo en que la ciencia se había convertido en un nuevo ídolo, fue lo que le granjeó al marxismo su autoridad predominante en el campo de la doctrina socialista e incluso, de hecho, su autoridad moral. Pero, paradójicamente, no será por su carácter pretendidamente científico que el marxismo alcanzó su enorme influencia en el mundo. Es obvio que una ciencia, al margen de su mayor o menor calidad analítica, difícilmente hubiera adquirido esa importancia política el pasado siglo XX. Independientemente de la consistencia de su edificio intelectual, serán sus profundas raíces humanas, la elección y definición por Marx y Engels del proletariado como centro del sufrimiento moderno, su encarnación de la promesa de un mundo de igualdad y abundancia, sin explotaciones ni opresiones, lo que le ayudará a su persistencia en el tiempo.

Bibliografía

Abbagnano, N. (1993): Diccionario de filosofía, México D. F., Fondo de Cultura Económica (FCE).

Abellán, J. (2007): “Estudio preliminar”, en Max Weber, La política como profesión, Madrid, Biblioteca Nueva.

— (2012): Política, Madrid, Alianza.

Álvarez Dorronsoro, J. (1999): “El trabajo a través de la historia”, en Cuaderno de materiales. La concepción del trabajo, 9.

Anderson, P. (1987): Consideraciones sobre el marxismo occidental, Madrid, Siglo XXI.

Arcos, C. (2004): “Sobre la guerra: diálogo entre clásicos”, en Iconos. Revista de Ciencias Sociales, 18.

Arendt, H. (1996): “¿Qué es la autoridad?”, en Entre el pasado y el futuro, Barcelona, Península.

— (1997): ¿Qué es la política?, Barcelona, Paidós.

— (2006): Sobre la violencia, Madrid, Alianza.

Aramayo, R. (1997): La quimera del rey filósofo, Madrid, Taurus.

Aristóteles (1873/2005): La gran moral, Madrid, Medina y Navarro Editores, versión digitalizada.

— (2014): Ética a Nicómaco, Gredos, Madrid.

— (2015): Política, Madrid, Alianza.

Aron, R. (1976): Las etapas de pensamiento sociológico, Buenos Aires, Siglo XX.

Argullol, R. (2021): “El rearme del humanismo”, en El País, 19 de noviembre de 2021.

Aubenque, P. (1999): La prudencia de Aristóteles, Barcelona, Crítica.

Bakunin, M. (1873): Estatismo y anarquía, FeedBooks, online.

Berlin, I. (1992): “La originalidad de Maquiavelo”, en Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas, Madrid, FCE.

— (1993): Cuatro ensayos sobre la libertad, Madrid, Alianza.

— (1998): El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia, Madrid, Taurus.

Bernstein, E. (1982): Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia, México D. F., Siglo XXI.

Bilbao, K. (1997): La modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en el siglo XX: el marxismo de Marx, Donostia, Gakoa.

— (2006): “Actualidad del republicanismo” (2000), en Crónica de una izquierda singular (De ETA-Berri a EMK/MC y a Zutik-batzarre). Naciones y nacionalismos. Y otros ensayos (1991-2006), online.

— (2013): Capitalismo: Crítica de la ideología capitalista del “libre” mercado. El futuro del capitalismo, Madrid, Talasa.

— (2017): La revolución cubana 1952-1976. Una mirada crítica, Gakoa, Donostia.

— (2018): “¿Marx hoy? ¿Qué Marx?”, en Galde, 23 y en <https://cutt.ly/zNHbE79>.

— (2019): Años de plomo. La excepcionalidad vasco-navarra en la Transición (1975-1985), Gakoa, Donostia.

Bobbio, N. (2005): Teoría general de la política, Trotta, Madrid.

Cassirer, E. (1968): El mito del Estado, México D. F., FCE.

Castillo Vegas, J. L. (2016): “Maquiavelo, el maquiavelismo y la razón de Estado”, en Revista PERI, 8(2), pp. 1-20.

Cicerón, M. T. (1994): Filípicas, Barcelona, Planeta.

Cid Vázquez, M^a T. (2015): “De la razón a la pasión de Estado: locuras de Europa”, en eHumanista: Journal of Iberian Studies, 31, pp. 293-310.

Cisneros, I. H. (2014): Norberto Bobbio: De la razón de Estado al gobierno democrático, Guadalajara (México), Instituto electoral y de la Participación Ciudadana.

Cohen, G. A. (2001): Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?, Barcelona, Paidós.

Confucio (2014): Los cuatro grandes libros, Paidós.

De Rotterdam, E. (1985): Educación del príncipe cristiano, Barcelona, Orbis.

De Sousa Santos, B. (2022): “Las transiciones del mundo: dónde y hacia donde”, en Público, 28 de agosto de 2022.

Del Águila, Rafael (1998): “La razón de Estado y sus vínculos con la Ética política”, en Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid, 2.

— (1999): “Modelos y estrategias del poder en Maquiavelo”, en R. Aramayo y J. L. Villacañas (comps.), La herencia de Maquiavelo. Modernidad y voluntad de poder, Madrid, FCE, pp. 200-206.

— (2000): La senda del mal. Política y razón de Estado, Madrid, Taurus.

— (2004): Sócrates furioso, Barcelona, Anagrama.

— (2009): “Tragedia e ironía en la teoría política de Maquiavelo”, en Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno, 2, pp. 3-23.

Del Águila, R. y Chaparro, S. (2006): *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos.

— (2007): “El Maquiavelo de Skinner: Acción, libertad y república”, en *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, R. del Águila, J. Abellán, P. Badillo, S. Chaparro, J. M. González, K. Palonen y E. F. Bocardó (coords.), Madrid, Tecnos, pp. 249-273.

Del Río, E. (1986): *La clase obrera en Marx*, Madrid, Revolución.

— (1993): *La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1877-1900)*, Madrid, Talasa.

— (2007): *Crítica del colectivismo europeo antioccidental*, Madrid, Talasa.

— (2009): *Pensamiento crítico y conocimiento. Inconformismo social y conformismo intelectual*, Madrid, Talasa.

Díaz, E. (1984): *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate.

— (1993): *Ética contra Política*, México D. F., Fontamara.

— (2007): “Aranguren: Ética y política”, en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 3, pp. 167-192.

Diego, Ó. (2009): *Fundamentos éticos para un buen gobierno*, serie “Cuadernos de ética para los servidores públicos”, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM).

Dumont, L. (1982): *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus.

Elias, N. (1990): *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Barcelona, Península.

— (1990): *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península.

Elster, J. (1991): *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI.

Engels, F. (1968a): *Anti-Düring*, México D. F., Grijalbo.

— (1968b): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid, Ricardo Aguilera Editor.

— (1968c): *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Ricardo Aguilera Editor.

— (1980): “Contribución al problema de la vivienda”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Tomo II, Moscú, Progreso.

Fernández-Llebreg, F. (2020): *Dr. Jekyll and Mr. Hyde. Los peligros de la omnipotencia política en la España de hoy*, Albolote (Granada), Comares.

Ferrater Mora, J. (2009): *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel.

Franzé, J. (2003): “El criterio ético de Maquiavelo”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 642.

— (2004): *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

— (2009): “El problema del buen obrar en la ética política de Maquiavelo. A propósito de algunos pasajes de *Rescatando al Soldado Ryan*”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 3, pp. 53-90.

Freund, J. (1968): *La esencia de lo político*, Madrid, Editora Nacional.

Fromm, E. (1964): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México D. F., FCE.

— (1993): “Libertad, determinismo, alternativismo”, en *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y el mal*, Madrid, FCE, pp. 110-151.

Gámez, P. (2021): *Depredadores digitales*, Almería, Círculo Rojo.

García Jurado, R. (2015): “Maquiavelo y la ciudadanía armada”, en *Sociológica*, 30(85), pp. 131-161.

Geras, N. (1983): Marx and human nature: Refutation of a legend, Londres, Verso.

Giddens, A. (2002): Política y sociología en Max Weber, Madrid, Alianza.

Giner, S. (2013): “Teoría del conflicto”, en S. Giner, E. Lamo de Espinosa y C. Torres (eds.), Diccionario de sociología, Madrid, Alianza.

Gómez, M^a V. y Álvarez, J. (2013): El cambio social en la era de la incertidumbre, Madrid, Talasa.

González Casanova, J. A. (1989): Teoría del Estado y Derecho Constitucional, Barcelona, Vicens Vives.

Gouldner, A. W. (1983): Los dos marxismos, Madrid, Alianza.

Gramsci, A. (1971): La política y el Estado moderno, Barcelona, Península.

Hall, E. (2022): La senda de Aristóteles, Anagrama, Barcelona.

Hampshire, S. (1983): “Moralidad y pesimismo”, en S. Hampshire (comp.), La moral pública y la privada, México D. F., FCE.

Hernández García, J. A. (2005): “Apostillas a los escritos menores de Francesco Guicciardini”, en Casa del Tiempo, 78-79, pp. 84-93.

Hirschman, A. O. (1978): Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo, México D. F., FCE.

Iglesias, C. (2006): Razón, sentimiento y utopía, Barcelona, Galaxia Gutenberg.

Jonas, H. (1995): El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, Barcelona, Herder.

Kalivoda, R. (1975): Marx y Freud, Barcelona, Anagrama.

Kamenka, E. (1972): Los fundamentos éticos del marxismo, Buenos

Aires, Paidós.

Kant, I. (1995): La religión dentro de los límites de la mera razón, Madrid, Alianza.

— (s. f.): La paz perpetua, Apéndice I: “Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua”, Biblioteca Virtual Miguel Cervantes.

Kautsky, K. (1975): Ética y concepción materialista de la historia, Buenos Aires, Siglo XXI.

Kelsen, H. (1982): Socialismo y Estado, México D. F., Siglo XXI.

Kolakowski, L. (1985): Las principales corrientes del marxismo, Madrid, Alianza Universidad.

— (1993): “Utopía y futuro”, en El País, 19 de abril de 1993.

Lefebvre, H. (1967): Crítica de la vida cotidiana, Buenos Aires, Peña Lillo.

Lenin, V. (1920): “Tareas de las uniones de juventudes (Discurso en el 3er Congreso de toda Rusia de la Unión de Juventudes Comunistas de Rusia)”, en Obras completas. Tomo 41, Moscú, Progreso.

— (1960): “Marxismo y revisionismo”, en Obras escogidas. Tomo 2, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras

— (1974): “El Estado y la revolución”, en Obras escogidas. Tomo IV, Buenos Aires, Cartago.

Livio, T. (1974): Ab Urbe Condita. Libro XXI, Madrid, Gredos.

Lledó, E. (1985): “Introducción a las éticas”, en Aristóteles, Ética Nicomáquea y Ética Eudemia, Madrid, Gredos.

López Aranguren, J. L. (1968): Ética y política, Madrid, Guadarrama.

Luxemburgo, R. (1976): “La Revolución rusa”, en Obras escogidas,

Bogotá, Pluma.

Macintyre, A. (1994): *Historia de la ética*, Barcelona, Paidós.

— (2001): *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.

Majul, O. (2020): “El Maquiavelo alemán: en torno al Max Weber de Friedrich Meinecke”, en *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, 25(1).

Maquiavelo, N. (1979): *Historia de Florencia*, Madrid, Alfaguara.

— (1999): *La Mandrágora*, Madrid, Cátedra.

— (2003): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza.

— (2012): *Diálogo sobre nuestra lengua*, Madrid, Tecnos.

— (2019): *El príncipe*, Madrid, Tecnos.

— (2021): *Del arte de la guerra*, Freeditorial, online.

Maravall, J. A. (1975): “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, en *Estudios de historia del pensamiento español*. Siglo XVII, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

Marcuse, H. (1970): *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus.

Marx, K. (1965): *El capital*, La Habana, Venceremos.

— (1968): *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza.

— (1971): *La sagrada familia*, Buenos Aires, Claridad.

— (1976): *La guerra civil en Francia*, Madrid, Ricardo Aguilera Editor.

— (1980a): “Crítica del Programa de Gotha”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Tomo III, Moscú, Progreso.

— (1980b): “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Tomo I, Progreso, Moscú.

— (1980c): “Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política”, en K. Marx y F. Engels, Obras Escogidas. Tomo I, Moscú, Progreso.

— (1987): “Reflexiones de un joven al elegir profesión”, en Escritos de juventud, México D. F., FCE.

Marx, K. y Engels, F. (1980a): Obras escogidas, Moscú, Progreso.

— (1980b): “Manifiesto del Partido Comunista”, en Obras Escogidas. Tomo I, Moscú, Progreso.

— (1988): La ideología alemana, Barcelona, L'eina.

McLellan, D. (1983): Karl Marx, su vida y sus ideas, Barcelona, Crítica.

Meinecke, F. (1983): La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Miliband, R. (1978): Marxismo y política, Madrid, Siglo XXI.

Mehring, F. (1975) Carlos Marx. Historia de su vida, Barcelona, Grijalbo.

Moro, T. (1987): Utopía, Madrid, Alhambra.

Muguerza, J. (1986): “Razón, utopía y disutopía”, en Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, 3, pp. 159-190.

— (1994): “El tribunal de la conciencia y la conciencia del tribunal (una reflexión ético-jurídica sobre la ley y la conciencia)”, en Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, 15-16, pp. 535-559.

Navarro Aznar, F. (1990): “El topos de la razón de Estado en su desarrollo ideológico”, en Anales de Derecho, 10, p. 105 y ss.

Negt, O. (2004): Kant y Marx. Un diálogo entre épocas, Madrid, Trotta.

Nisbet, R. (1981): Historia de la idea de progreso, Barcelona, Gedisa.

Nussbaum, C. M. (2004): La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega, Madrid, Antonio Machado Libros.

— (2014): Las emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?, Barcelona, Paidós.

Ovejero, F. (2005): Proceso abierto. El socialismo después del socialismo, Barcelona, Tusquets.

Petrucelli, A. (2015): Ciencia y utopía, Buenos Aires, Herramientas.

Pettit, P. (1999): Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno, Paidós.

Pinker, S. (2003): La tabla rasa, Barcelona, Paidós.

Pitkin, H. (1984): Fortune is a woman. Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli, Berkeley, University of California Press.

Pocock, J. G. (2019): “Maquiavelo repensado en la historia. ¿Fue Maquiavelo maquiavélico?”, en N. Maquiavelo, El príncipe, Madrid, Tecnos.

Polibio (2000): Historias. Libro VI, Madrid, Gredos.

Popper, K. R. (1982): La sociedad abierta y sus enemigos, Buenos Aires, Paidós.

Putnam, H. (2004): El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos, Barcelona, Paidós.

Rekondo, J. (2022): “Los límites del crecimiento, 50 años después”, en Noticias de Gipuzkoa, 8 de julio de 2022.

Rivera, A. (2016): “El único derecho válido es el del poder”, en A. Rivera (ed.), Antología del discurso político, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Rockmore, T. (2018): Hegel, Marx y el marxismo, Medellín, ennegativo ediciones, online.

Rubel, M. (2003): Marx sin mito, Barcelona, Octaedro.

Russell, B. (1997): Historia de la filosofía occidental. Tomo II: La filosofía moderna, Barcelona, Austral, p.126.

Sánchez Vázquez, A. (2006): “Ética y marxismo”, en A. A. Boron, J. Amadeo y S. González, La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Sancho Rocher, L. (2019): “Los ensayos republicanos de Maquiavelo, Guicciardini y Giannotti”, en “Constitución mixta” en la república de Florencia a principios del siglo XVI, en Gerión, Revista de Historia Antigua, 37(2), p. 449-472.

Saoner, A. (1990): “Virtud y virtù en Maquiavelo”, en J. M. González García y C. Thiebaut (eds.), Convicciones políticas, responsabilidades éticas, Barcelona, Anthropos.

Schmitt, C. (2008): Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual, Madrid, Tecnos.

— (2009): El concepto de lo político, Madrid, Alianza.

Skinner, Q. (1984): Maquiavelo, Madrid, Alianza.

— (1990): “La idea de libertad negativa” (1983), en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), La filosofía en la historia, Barcelona, Paidós.

— (1993): Fundamentos del pensamiento político moderno. I: El Renacimiento, México D. F., FCE.

Sombart, W. (s. f.): Socialismo y movimiento social, Valencia, Prometeo.

Stedman Jones, G. (2018): Karl Marx: ilusión y grandeza, Madrid, Taurus.

Sun Tzu (2000): El arte de la guerra. Los trece artículos, Barcelona, J. J. de Olañeta.

Tristán, F. (2018): La unión obrera, México D. F., online.

Trotsky, L. (2020): Su moral y la nuestra, Biblioteca Virtual.

Vásquez, J. A. (2020): “La guerra del Renacimiento según la mirada de Maquiavelo: legitimidad, hegemonía y el fracaso de su propuesta militar”, en Revista Historias del Orbis Terrarum, 24.

Viroli, Mauricio (2000): La sonrisa de Maquiavelo, Barcelona, Tusquets.

— (2009): De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600), Madrid, Akal.

Weber, M. (1973): “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en Ensayos sobre metodología sociológica, Buenos Aires, Amorrortu.

— (1979): El político y el científico, Madrid, Alianza.

— (1998): “La ética económica de las religiones universales”, en Ensayos sobre sociología de la religión I, Madrid, Taurus.

— (2002): “Democracia antigua y medieval”, en Economía y Sociedad, México D. F., FCE.

— (2008): “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada (1917-1918)”, en M. Weber (ed.), Escritos políticos, Madrid, Alianza.

— (2010): Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía, Madrid, Alianza.

Wolin, S. (1993): “Maquiavelo: actividad política y economía de la violencia”, en Política y perspectiva, Buenos Aires, Amorrortu.

Zapatero, V. (1980): Socialismo y ética: textos para un debate, Madrid, Debate.

Zubero, I. (2005): “Especie humana y ciudadanía común: del sueño de la razón ilustrada al proyecto de la filantropía cosmopolita”, en Documentación Social, 139, pp. 35-52.

NOTAS

1 . En las antiguas culturas, tanto en Oriente como en Occidente, encontramos tratados, códigos y autores que señalan la importancia y vinculación de la ética en política. El Código de Hammurabi, escrito en 1750 a. C. por el rey de Babilonia y unificador de toda Mesopotamia, es un documento histórico que señala los principios que debían guardar los ocupantes de cargos públicos. De la antigua China (siglo V a. C.) nos han llegado los cuatro grandes libros de Confucio, de los que se derivan Los principios chinos sobre conducta pública. De los antiguos griegos (siglo IV a. C.), las obras de Ética que escribiera Aristóteles o Las obras morales de Plutarco. De la India (siglo III a. C.), los edictos del rey Ashoka. De la época de los romanos (siglo I a. C. y siglo I d. C.) contamos con el tratado Sobre los deberes de Cicerón, así como Los tratados morales de Séneca. Véase Diego (2009: p. 10).

2 . Bajo el nombre de Aristóteles nos han llegado tres éticas: la Ética a Eudemo, la Ética a Nicómaco y los Magna Moralia. En el caso de la tercera, la tesis de inautenticidad ha prevalecido durante largo tiempo entre los estudiosos de Aristóteles; la obra parece haber sido redactada por un discípulo tardío, quien sin duda ha utilizado notas muy antiguas del mismo Aristóteles. Veánse Aubenque (1999: 10) y Lledó (1985: 16-25).

3 . Los temas de la Ética son: la teoría del bien, la teoría de la felicidad, la teoría de la virtud, la teoría de la justicia y la teoría de la amistad; en dos palabras: la vida buena del ser humano considerado como individuo. En la Política, por su parte, aborda el análisis de la comunidad civil y familiar, el análisis de las constituciones y las leyes, la consideración de los diversos tipos de regímenes y la educación de los jóvenes: la comunidad buena o el

buen gobierno de los seres humanos asociados.

4 . No hay unanimidad en la traducción tradicional de eudaimonía por “felicidad”; en su lugar algunos proponen “vida buena”, “floreCIMIENTO”, “plenitud”, “vida realizada”, que trasciende el instante y la casualidad. Los aspectos más discutidos de este concepto, central en la “ética de las virtudes” de Aristóteles, los expone en el libro I y X de la Ética a Nicómaco. Véase también Lledó (1985: 95-102).

5 . Aristóteles, desde el principio de Ética a Nicómaco, afirma la preeminencia de la política y nos dice que hay “una ciencia que estudia el bien supremo para el hombre”, a lo que seguidamente añade que a esta se la conoce como política (2014, I, 2, 1094b: 24-25), y es al final de la obra, en el libro X, cap. 9, cuando la anuncia ya de una forma explícita: “Necesidad de la práctica de la virtud. Transición de la ética a la política”. Las ciencias más estimadas (la militar, la economía, la retórica), para el estagirita, están subordinadas a la política, viniendo a ser la ética “una parte del saber de la ciencia política”.

6 . No es un término medio matemático de la cosa, sino el relativo a nosotros, “no es ni uno ni el mismo para todos”, por ejemplo, respecto al uso que el ser humano hace del dinero: en un extremo está el avaro, quien anhela acumular, y en el otro se halla el pródigo que derrocha sus recursos. El justo medio es aquel que hace uso del dinero con quien debe, cuanto debe, como debe y donde debe; la valentía sería el punto medio entre la cobardía y lo temerario. La expresión latina in medio virtus ha trivializado la teoría sobre este concepto fundamental de la ética de Aristóteles (2014, II, 6, 1106a29-1106b7, b35-1107a).

7 . “Necesidad de gobernar bien el reino para que el mundo goce de

paz” (punto 6, en Confucio Grandes Biografías).

8 . Junto a la ambición, algunos de los vicios más comunes en la conducta del ser humano señalados en la ética clásica son la ira, la adulación, la indiferencia, la cobardía, la envidia, la malevolencia, el desenfreno, la insensibilidad, la mentira, la jactancia, la pereza y la injusticia.

9 . Max Weber destaca la condición de homo politicus del ciudadano antiguo frente a la de homo oeconomicus del burgués medieval.

10 . En la Grecia antigua, el ciudadano libre era el único idóneo para las tareas políticas, como no lo eran ni los esclavos, ni los metecos (extranjeros) ni las mujeres. La libertad era un bien restringido, al igual que la capacidad de decidir los asuntos del Estado, que acaba reduciéndose a aquellos hombres mayores que son a un tiempo ciudadanos de una polis, dueños de una hacienda y jefes de una familia. Atenas contaba con una población cercana a los 400.000 habitantes en torno al 430 a. C., pero tan solo unos 40.000 podían participar.

11 . La grandiosa obra de Tito Livio sobre la historia de Roma aparece en los manuscritos con el título general de Ab Urbe Condita (Desde la fundación de la ciudad), y a veces conocida como las Décadas, debido a que la obra constaba de 142 libros, divididos en décadas o grupos de 10 libros. De ellos, solo 35 han sobrevivido, los numerados del 1 al 10 y del 21 al 45. “Un elemento característico de Tito Livio son los discursos, muestra palpable de su educación retórica y de la influencia que en él ejercen Cicerón y Demóstenes por encima de todos los demás escritores” (Livio, 1974, introducción de V. J. Herrero: 10 y 15).

12 . En su último diálogo (las Leyes) hay algunos pasajes en los que, sin suponer un cambio fundamental de su pensamiento, reconoce que muchas de sus propuestas constituyen un ideal difícil o imposible de poner en práctica y admite el gobierno de la ley en vez del rey filósofo, y la necesidad del derecho como garantía frente a los posibles abusos del poder.

13 . Martha C. Nussbaum (2004: 373) destaca que para Aristóteles el saber cómo comportarse en una situación concreta depende de la *phronesis* (sabiduría práctica, prudencia) obtenida por la experiencia en el trato con casos particulares resueltos en el pasado.

14 . De la lectura de Maquiavelo, Berlin (1992: 138) extrajo la idea de que su logro cardinal es el descubrimiento de un dilema insoluble. “Su reconocimiento de hecho que los fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro, que sistemas enteros de valores pueden sufrir colisiones sin la posibilidad de un arbitrio racional.

15 . Sobre la relación paradójica entre el bien y el mal, véase Maquiavelo (2003, libro I, cap. 9; libro II, caps. 8 y 14).

16 . En relación a la influencia de Aristóteles en Maquiavelo que Skinner niega, Rafael del Águila y Sandra Chaparro (2007: 249-273) discrepan; sostienen que su influencia es clara, no del Aristóteles tomista, cristiano y platonizado, sino del Aristóteles clásico leído directamente por el florentino en las traducciones de sus *Éticas* y sus *Políticas*. Argumentan que no hay razones para pensar que creyera en la existencia de un fin moral absoluto, que sirviera de justificación al uso del mal, sino que se limitó a hablar de las exigencias y costes que tendríamos que afrontar para

mantener nuestra autonomía y libertad.

17 . Sobre este sueño, Viroli (2000: 15); y también Pocock (2019: 353-354, nota 26).

18 . Kant postuló su doctrina del “mal radical” en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1995: 38 y ss.; 64 y ss.).

19 . “Lógicamente —aclara Nussbaum— Kant articuló la distinción entre lo humano y lo animal con menos matices y menos conciencia de continuidad que lo que las investigaciones actuales sustentarían (y, de hecho, con menos sutileza de la que, en su momento hizo gala Aristóteles en esta cuestión)”. Nussbaum también aborda el tema de la conducta emocional de los animales no humanos y las raíces que compartimos y no de la moralidad (ibid.: 169-196).

20 . *Cursivas del autor de este libro.*

21 . La gloria es el más alto de los fines para Maquiavelo. Alcanzar la gloria no es lo mismo que poseer honor, ni fama, tampoco éxito; la gloria ocupa un lugar más elevado o esencial, es la corona de laurel solo alcanzable por muy pocos. Es más valorada por la historia que el mero poder. No puede darse obrando maligna o perversamente, sino virtuosamente en beneficio de la patria, la libertad o el bien común. El fraude, el empleo de medios crueles son detestables y, aunque puedan servir para alcanzar el poder, no proporcionan la gloria.

22 . Agatocles (361-289 a. C) fue un militar y político griego que llegó a ser rey de Siracusa (Sicilia). Sus acciones militares, sus

conquistas y las ejecuciones en plazas públicas demostraron su falta de escrúpulos a la hora de practicar sus estrategias militares. Batallas como la de Túnez (310 a. C.) o las de África (311-306 a. C.) son ejemplos de ello. Agatocles murió asesinado por instigación de su nieto Arcagato, temeroso de no ser designado sucesor; su crimen no tuvo recompensa, ya que Arcagato fue asesinado por la misma mano que cometió el homicidio de Agatocles.

23 . A la hora de examinar la relación entre buen hombre y buen ciudadano en Aristóteles, resulta necesario atender a esa diferencia, pues la virtud propia del ciudadano en cuanto gobernante no parece exactamente la misma que la virtud propia del ciudadano en cuanto gobernado. En consecuencia, tampoco parece ser la misma la relación entre el buen hombre y el buen ciudadano.

24 . Los *speculum prínceps*, o tratados de educación de príncipes, de larga tradición en la literatura grecorromana, son obras de carácter político-moral que recogen un conjunto de directrices morales y de gobierno básicas que han de inspirar la actuación del buen soberano cristiano. Estos tratados se convertirán, en sentido figurado, en espejos, en los cuales todo príncipe cristiano debería mirarse para guiar su actuación. Maquiavelo consiguió dislocar completamente este género. Además, cuando la tendencia era escribir estas obras en la lengua franca y culta del momento, el latín, *El príncipe* está escrito en toscano, o sea, en el dialecto que se transformará en la lengua italiana oficial, que todos los alfabetos podían leer y entender, en un intento de construir una lengua nacional que sirva para la unificación de Italia. Sobre este tema escribió, en 1518, un opúsculo: *Diálogo sobre nuestra lengua*.

25 . El texto de *El príncipe* circuló en pocas copias todavía en vida de Maquiavelo y logró evadir la censura papal cuando fue publicado, pero ya para 1559 la Iglesia lo había agregado a su lista de libros prohibidos, el *Index Librorum Prohibitorum*. Para entonces ya llevaba quince ediciones. Aún así, el texto fue rápidamente

traducido a otros idiomas y todos los pensadores políticos de la Ilustración tuvieron que tomar partido, en pro o en contra.

26 . La palabra status, de significar durante siglos “maneras de ser/de estar”, derivará en la Edad Media a un nuevo uso vinculado a la idea de una particular condición económica y social de los individuos. Los príncipes de los siglos XIV y XV hablan de mantener su “estado y señorío”. En esta época, las palabras status, stato, état son sinónimos de gobierno. La culminación del proceso de “politización” de la palabra tendrá lugar en autores de la Baja Edad Media como Tomas de Aquino. Al comienzo del siglo XVI, para autores como, especialmente, Maquiavelo —que aparece siempre como el introductor del sentido actual de la palabra Estado—, lo stato tiene significados diferentes: desde el tradicional de categoría social-económica hasta el más conocido de entidad política-territorial pasando por el de régimen = gobierno y el régimen = estructura organizada de poder típica. Véase González Casanova (1989: 69).

27 . Antonio Rivera (2016: 20) apunta el “diálogo meliano” de Tucídides, junto con otros del chino Sun Tzu, como el primer documento que habla de la Realpolitik, de la escuela de pensamiento realista que antepone en las relaciones entre hombres y los países el argumento del poder y la fuerza a cualquiera otro de carácter ético, cultural o religioso. El poder estaría en la esencia antropológica del ser humano y se haría notar en sus instantes críticos: en la política, en la guerra y en la diplomacia. En realidad, añade Rivera, Tucídides recrea un discurso dialogado entre atenienses y melios —no ajena al desarrollo histórico de los hechos— para ilustrar una forma luego reiteradas por otros como Maquiavelo.

28 . La legendaria casa de los Médici aumentó su poder al ritmo que crecía su banco. La Banca Médici fue uno de los bancos más grandes y prósperos de Europa. Los Médici gobernaron Florencia por

generaciones y entre sus miembros emergieron cuatro sumos pontífices de la Iglesia católica. No contentos con solo dominar Florencia y los estados papales, lograron situarse además en cortes extranjeras a través de una política de matrimonios con familias poderosas.

29 . Los mercenarios o condottieri, auténticos señores de la guerra, fácilmente sobornables, carentes de compromiso patriótico, llegaron a gobernar la mayor parte de los pequeños principados italianos: Malatesta en Rimini, Ercole d'Este en Ferrara, Bentivoglio en Bolonia, Gonzaga en Mantua, primero Visconti y después Sforza en Milán. Proliferaron en la medida en que los pequeños Estados italianos carecían de medios para mantener ejércitos permanentes y les resultaba menos costoso ofrecer una condotta (tierras, títulos o dinero) al condottiero y su ejército.

30 . La de Maquiavelo, para Carlos Arcos (2004: 81-88), es una obra que el tiempo ha convertido en obsoleta. En su opinión, el pensamiento del maestro chino es más moderno en lo que se refiere a estrategia, el de Maquiavelo lo es más en cuanto a dejar librada la decisión de la guerra a la necesidad del Estado, no únicamente como guerra defensiva.

31 . La cita es de Tito Livio (libro IX, cap.1): “Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est”. Aparece también en Maquiavelo (2003, libro III, cap. 12).

32 . Flavius Vegetius Renatus fue un escritor del Imperio romano del siglo IV. En *Epitoma rei militaris*, en donde se describen los usos militares del ejército romano en la Antigüedad, se encuentra la frase: Si vis pacem, para bellum (si quieres la paz prepárate para la guerra), aunque el texto original dice exactamente: igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum (así que quien desee la paz, que

prepare la guerra). Recogida por Cicerón en sus Filípicas y contestada después por Tito Livio con su *Ostendite modo bellum, pacem habetitis* (Limitaos a dejar entrever una guerra y tendréis la paz).

33 . Fraile dominico que lideró poderosamente la opinión pública florentina en tiempos de Maquiavelo con encendidos sermones. Predicó contra el lujo, el lucro, la depravación de los poderosos y la corrupción de la Iglesia católica, contra la búsqueda de la gloria y contra la sodomía. Atacó al papado y a los Médici, la familia que gobernaba Florencia en esos años, acusándolos de corruptos, siendo por esto excomulgado en 1497. Adquirió una gran fama por haber predicho la invasión de los franceses en 1494. Sin embargo, da el perfil de lo que Maquiavelo llama el profeta desarmado, puesto que, por no contar con fuerza militar para sostener sus ideas, debido a la rebeldía que demostró al no acatar la excomunión, fue declarado hereje y murió quemado en la hoguera que él mismo había utilizado para castigar.

34 . El saqueo y conquista de la ciudad toscana de Prato por los tercios españoles de Fernando el Católico en 1512, en los que los cronistas del bando florentino afirman que murieron entre 2.000 y 6.000 personas, marca el fin de la república florentina, el regreso de los Médici a la ciudad y el comienzo de las desgracias de Maquiavelo. En referencia a este hecho, Pocock señala dos cosas: el fracaso de la idea de Maquiavelo y de sus ciudadanos armados, incapaces de frenar a un ejército de profesionales, y el advenimiento de los soldados mercenarios, organizados como fuerza estable, permanente, que tan importante papel desempeñaran en las guerras de religión y, por consiguiente, en la creación del Estado que de ellas surge (2019: 354, nota 27, nota del traductor).

35 . En 1536, el capitán Diego de Salazar publicó una adaptación de la obra de Maquiavelo con este título, con añadidos, supresiones respecto al original y adecuado a las exigencias de la monarquía de

Carlos I y de la religión.

36 . En su desenfadada y divertida comedia teatral *La mandrágora* se ve claramente su visión escéptica, burlona y desvergonzada de la naturaleza humana. La obra muestra el uso del engaño para conquistar un fin. Es el triunfo del ingenio sobre la fuerza. Es una crítica alegórica del momento político y la corrupción que se está viviendo, ahondando en varios aspectos de la crítica social (familia, Iglesia, moral) y en los defectos y vicios de las personas. Es una comedia destinada al deleite, sin moralejas.

37 . El gobierno de Florencia estuvo en manos de la familia Médici durante cuatro siglos. Ahora bien, entre 1494-1512 y 1527-1530, los Médici fueron apartados del poder para restaurar la república. En la primera fecha se introdujo un Consiglio Grande (entre 500 y 2.500 miembros) a imitación del de Venecia y por influencia de la prédica del dominico Savonarola y, en 1502, un Gonfaloniero a vita. Tres “humanistas cívicos” escribieron y estuvieron activos en esas fechas: se trata de Nicolás Maquiavelo, Francesco Guicciardini y Donato Giannotti; los tres recurrieron al modelo de governo misto en un intento de salvar el ideal de la libertas entendida como autogobierno e independencia de la ciudad. Puede verse el detalle de sus posturas en Sancho Rocher (2019: 458-469).

38 . Polibio de Megalópolis (en la actual Grecia, 200-118 a. C.). Tras verse obligado, durante la guerra de Perseo de Macedonia, a abandonar su patria, fue confinado en Roma y sometido a vigilancia, donde permaneció desterrado y huésped del enemigo durante diecisiete años. La antigua antipatía hacia Roma se convirtió poco a poco en simpatía y admiración. En este tiempo escribió su *Historia universal*, que comprendía 40 libros (de los cuales se conservan solamente los 5 primeros, junto con resúmenes y fragmentos de los restantes, aparte de testimonios indirectos) y abarcaba desde los principios de la expansión romana en el Mediterráneo hasta la caída de Cartago. El tema central de la obra

es el periodo que va del 220 al 168 a. C., cincuenta y dos años en el transcurso de los cuales Roma sometió a todo el mundo conocido.

39 . Francesco Guicciardini fue el primer crítico de Maquiavelo. Sobre el plano teórico confronta las posiciones de su amigo, en especial las contenidas en *Consideraciones en torno a los Discursos de Maquiavelo* sobre la primera década de Tito Livio, escrito en 1529 en dos libros que quedaron inconclusos (véase Hernández García, 2005: 84-93).

40 . La palabra griega areté, que se traduce como “virtud” (del latín *virtus*, “conjunto de cualidades del vir”, o sea, del varón: “fuerza”, “valor”), significa la “perfección” o “excelencia” de cuerpo o de espíritu, de seres humanos, animales o cosas. Su sentido no está restringido a la perfección moral, sino que posee un significado más amplio, cercano al que tiene la expresión “virtuoso” cuando se dice, por ejemplo, de un pintor, un escultor o un pianista, para dar a entender su excelencia artística.

41 . En este libro, cada vez que se desliza el término “hombre” hace referencia a la condición de ser humano. En lo que respecta a Maquiavelo, acerca del género y la política, pensaba como los escritores políticos antiguos, más preciso aún, como los escritores políticos de la antigua Roma. Es decir, que el modelo de ciudadano virtuoso y libre, del que nos habla predominantemente en todas sus obras es de sexo masculino, con rasgos y cualidades viriles fuertes.

42 . La figura de la fortuna como mujer en su obra es clave en cuanto al lugar que ocupa lo femenino en su imaginario político —y personal— en relación a la *virtù* que, según Skinner, en el Renacimiento la intelectualidad humanista relacionaba con la etimología latina de la palabra, en la que *vir* es lo propio de lo masculino, interpretado sobre todo como la audacia. En cuanto al

análisis de la obra de Maquiavelo desde la perspectiva de género, apuntar que *fortune is a woman*. *Gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli*, de Hanna Pitkin (1984), y un capítulo y las conclusiones finales del *Women in the history of political thought*, de Arlene Saxonhouse (1985), son los trabajos más citados, siendo considerados como los dos paradigmas interpretativos principales en torno a los cuales se articularán todos los estudios posteriores sobre el tema.

43 . Aristóteles (1873/2005), “De la fortuna”, libro II, cap. X: 84-87.

44 . A pesar de que Maquiavelo insista en la acción conjugada de la fuerza y la astucia, Julien Freund deduce, de la lectura del conjunto de su obra, que el florentino da la primacía —y aconseja ante todo— a la astucia, aunque nunca trata de definirla o profundizar en dicha noción, cosa que hace el sociólogo y filósofo francés en unas interesantes páginas de su gran obra *La esencia de lo político* (1968: 926-946).

45 . Según Hirschman (1978: 47n), y a diferencia del actual énfasis economicista, en los escritos de Maquiavelo la palabra “corrupción”, que la tomó de Polibio, *corruzione*, denotaba el deterioro de la calidad del gobierno, cualquiera que fuese su causa. El término se empleaba todavía con este significado amplio en la Inglaterra del siglo XVIII, aunque en esa época también se identificó con el soborno. Finalmente, el significado monetario eliminó casi por completo el no monetario. Esto ocurrió también con el término “fortuna”, que Adam Smith utiliza en el sentido estrictamente monetario, en contraste con el significado mucho más amplio de fortuna empleado por Maquiavelo.

46 . En parecidos términos se pronunció Alberto Saoner para quien “la significación de *virtù* no es simplemente “técnica”. De hecho,

implica una ética pagana, particularmente la de una cierta época romana” (véase González García y Thiebaut, 1990: 30 y 33).

47 . Uno de los defensores contemporáneos más destacados del republicanismo, el profesor Philip Pettit (1999), siguiendo la estela abierta por Skinner (1990) sostiene que en la tradición cívica republicana —en concreto en la obra de Maquiavelo— frente a las concepciones positivas de la libertad (libertad para) y frente a la concepción negativa de la libertad de corte liberal y ejemplificada especialmente por Hobbes, Maquiavelo tendría una concepción negativa y republicana de la libertad. La concepción liberal entendería la libertad básicamente como ausencia de interferencia, mientras que la libertad republicana equivaldría a la ausencia de dominación, esto es, no consistiría en ausencia de interferencia, sino solo de interferencia arbitraria. Sobre esta cuestión de la libertad como no dominación en el republicanismo, véase Bilbao (2006).

48 . Se puede hablar de dos grandes enfoques teóricos en torno al conflicto: por un lado, el de quienes se inclinan por entender la vida social en términos armónicos, entre otros, desde los orígenes del pensamiento occidental, Platón y también Aristóteles, aunque con algún matiz; y por otro lado, el de quienes ponen el acento en la confrontación entre los individuos, los grupos o las estructuras sociales, así entre los clásicos, Sun Tzu, Ibn Khaldun, Miyamoto y Heráclito de Éfeso, quien afirma: “Hay que entender que el conflicto es universal y que la Justicia es una lucha. Todo se engendra en este combate por la satisfacción de las necesidades”, también Polibio. Según la explicación que ofrece S. Giner, es a partir de Maquiavelo (1469-1527), pero particularmente de Hobbes (1588-1651), cuando se instaaura con más claridad la tradición conflictivista moderna, que tiene una primera y destacada expresión sociológica en Marx (Giner, 2013: 140).

49 . Licencia: una especie de anarquía donde el pueblo se gobierna sin leyes y que suele originar la tiranía.

50 . Aristóteles, a diferencia de Platón, defiende, en el libro IV de Política, la constitución mixta y considera que la república es una forma de gobierno mixta en la que aparece lo mejor de cada una de sus formas, la de los ricos y la de los pobres; “una mezcla de oligarquía y democracia” (cap. 8, 1293b), pero mezcla no inclinada hacia el primer polo, el de los ricos, sino hacia el segundo: “las que se inclinan a la democracia suelen llamarse repúblicas, y las que tienden más bien a la oligarquía, aristocracia” (ibid.). Polibio, por su parte, habla de la constitución mixta en el libro sexto de sus Historias. Estima ejemplar la constitución mixta redactada por el espartano Licurgo, pero opina que es en la romana en la que se ha alcanzado un recto equilibrio gracias a que en ella se conjugan la monarquía de los cónsules, la aristocracia del senado y la democracia del pueblo (Polibio, 2000, libro VI, cap. 11: 169; Maquiavelo, 2003, libro I, cap. 2).

51 . La postura que Stuart Hampshire defiende en Moralidad y pesimismo es muy pertinente: “No afirmo que en la vida pública y en la privada deban aplicarse morales diferentes en el sentido de series diferentes de prescripciones, como si se tratara de esferas de actividad contenidas en estas mismas. Más bien lo que afirmo es que al ascender a un cargo político y asumir el poder de cambiar la vida de gran número de personas, no solo se aceptan nuevas responsabilidades, sino también una clase nueva de responsabilidad que, primero, implica el dar cuenta a los partidarios; segundo, políticas que deben justificarse principalmente por sus consecuencias posibles, y tercero, la suspensión de algunos escrúpulos que en la vida privada nos prohibirían utilizar a la gente como medio para un fin, así como el uso de la fuerza y el engaño” (1983: 69).

52 . Son muchos los autores que han defendido la existencia de una huella de Maquiavelo en el pensamiento de Weber. Uno de los primeros fue Friedrich Meinecke, quien dedicó parte de sus trabajos a la figura de Weber y a analizar su maquiavelismo y llegó a

caracterizar a Weber como “el completo Maquiavelo de nuestro tiempo”. Lo estudia con detalle Octavio Majul (2020: 25-52).

53 . Tal y como muestran Abellán (2007: 11-43) y Franzé (2004: 55-59) la perspectiva weberiana de la política responde a los enormes cambios vividos por las sociedades occidentales de finales del siglo XIX, en las que las masas acceden a la esfera pública, sobre todo a raíz del doble proceso de ampliación del sufragio (democratización) y extensión de la administración estatal (burocratización), produciendo un enorme giro en la visión clásica de la política.

54 . Hannah Arendt, que ha profundizado sobre el carácter instrumental de la violencia, criticará la concepción representada, entre otros, por Weber: “El poder corresponde a la esencia de todos los gobiernos, pero no así la violencia. La violencia es, por naturaleza, instrumental: como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue. Y lo que necesita justificación por algo, no puede ser la esencia de nada” (2006: 70).

55 . Los excesos de ambas éticas son criticados por Elías Díaz (1993: 26-27). Por una parte, dice, tenemos la ética de la convicción, “un fundamentalismo ético, apolítico o antipolítico sin más, ajeno del todo —aunque solo en apariencia— a los resultados, a veces catastróficos, y a las implicaciones prácticas de aquella (fiat iustitia, pereat mundus) que, en ocasiones, es solo un idealismo estético, abstracto, académico [...] cuando no ideología absolutista derivada de un dogmático (a veces teológico) perfeccionismo [...]; por otra parte, [la ética de la responsabilidad] el de un pragmatismo político, “realista” y amoral, que todo lo entiende y justifica invocando siempre y únicamente razones oportunistas o de ineludible y determinista necesidad, supuestamente científica”.

56 . De la “Introducción” de J. Abellán.

57 . “Sin embargo —dice Elias— continúa en pie la pregunta de hasta qué punto son los seres humanos capaces de encontrarse consigo mismos, de verse a sí mismos desprovistos de la brillante armadura de fantasías que les protege de sufrimientos pasados, presentes y futuros”.

58 . Putnam (2004: 117-118) se pregunta por la creación o el descubrimiento de los valores. Su respuesta es que inventamos maneras de enfrentar situaciones problemáticas, descubriendo cuáles son las mejores o las peores, lo que implica un aprendizaje, pero también, una reconsideración y eventual cambio de valores.

59 . Para Muguerza, “obrar en conciencia” no es lo mismo que “obrar como es debido” (1994: 546). Existe, tanto en el terreno jurídico como desde un punto de vista moral, una magistratura suprema cuyo dictamen resulta inapelable y no puede verse revisado por ninguna otra instancia que no sea la sentencia de nuestro fuero interno: “Aun cuando nadie pueda nunca tener la seguridad de estar haciendo lo que moralmente debiera, hacer lo que en conciencia cree que debe hacer es lo más lejos que un individuo puede ir cuando pretende cumplir con su deber moral, por lo que, en lo tocante a tal deber, no alcanzo a divisar otra instancia por encima de la conciencia individual”. Muguerza, dando por bueno, con todo tipo de cautelas, que existe algo así como la conciencia moral, reflexiona sobre cómo deberíamos entender la caracterización kantiana de la misma como un “tribunal” que nos obliga a desdoblarnos a la vez en jueces y acusados.

60 . Figura destacada de esta corriente es Hans Morgenthau (1904-1980), considerado uno de los mayores teóricos de las relaciones internacionales. Adquirió notoriedad por su descripción

de los seis principios del realismo político: 1) la política está gobernada por leyes objetivas que derivan de la inmutable naturaleza humana; 2) el concepto de interés, definido en términos de poder, permite una comprensión racional de la política, sobre la que actúan también elementos irracionales; 3) el interés definido en términos de poder varía con el tiempo, pero depende de circunstancias concretas de tiempo y lugar; 4) los principios morales no pueden ser aplicados abstractamente a las relaciones entre los Estados, sino que el Estado debe inspirarse en el supremo principio de la sobrevivencia nacional, por lo que la prudencia es la máxima virtud política; 5) las aspiraciones morales de un Estado no pueden ser identificadas con el bienestar universal, sino con el perseguimiento del interés del mismo Estado, definido en términos de poder, y 6) el realismo político considera a la esfera política como la principal entre las múltiples esferas del interés humano, y la distingue, especialmente, de la esfera moral para lograr estudiar en términos objetivos y científicos a la política (Cisneros, 2014: 113).

61 . Kant (s. f.) contrapone el “político moral”, que intenta conjugar su conducta política con las exigencias éticas, al “moralista político”, que construye una moral ad hoc, útil a sus conveniencias, y que se caracteriza por su astucia, su oportunismo, su adaptabilidad a las circunstancias y su apego al poder dominante. El “moralista político” no dudará en invocar la “razón de Estado” para excusar su inmoralidad. Por el contrario, el “político moral”, aunque entiende los principios de la habilidad política de modo que pueden coexistir con la moral, preferirá dimitir de su responsabilidad política antes que abandonar o hipotecar sus convicciones morales.

62 . El pasaje en el que Weber trata del “político maduro” es muy comentado y resulta un tanto controvertido. La traducción al castellano de Rubio Llorente de la frase “no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo”, lleva a considerar que hay un momento en que el político si es firme en sus convicciones debe abandonar la política. Pero para los autores Joaquín Abellán y Roberto Aramayo su

traducción sería, para el primero, “aquí estoy yo”; y para el segundo, en *La quimera del rey filósofo* (1997: 140), “me mantengo firme” significaría “me planto”, “revaloro mi postura”. Lo que daría lugar a interpretaciones diferentes de lo que quiere expresar Weber. En este supuesto, la relación del político con la ética se asemejaría, más que a la “relación trágica”, a la “dramática” de Aranguren.

63 . No todas las éticas “modernas” contemplan la existencia del conflicto moral. La ética de Kant, el utilitarismo, el perspectivismo nietzschiano, el relativismo en general, no lo reconocen.

64 . Sobre los factores de la revolución en Marx, además del Manifiesto y el “Prólogo del 1859”, véase *La ideología alemana* (1988: 35-36, 38, 49, 60-62 y 70-75).

65 . El corchete es del autor de este libro, las cursivas de Marx.

66 . Para Elster, el libro de Gerald A. Cohen *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (1986) supera todos los anteriores tratamientos sobre el materialismo histórico (1991:126). Ambos son representantes del marxismo analítico anglosajón.

67 . En el conocido como “Prólogo de 1859”, Marx levanta un edificio estructuralista con conexiones deterministas claras. Pocos textos ha habido en la historia del pensamiento humano que hayan suscitado tantos debates, controversias, desacuerdos y conflictos de interpretación. En cualquier caso, esta relación de determinación posee un significado muy especial y complejo, irreducible a una relación simple de causa-efecto, que es a lo que acabará reducida con frecuencia en el marxismo. Véanse Del Río (1993: 176) y Kolakowski (1985: 338-346).

68 . Tras una admiración inicial por los escritos de Proudhon sobre la institución de la propiedad, Marx, en *La miseria de la filosofía*, escrita en 1847 como respuesta a *La filosofía de la miseria* (1846) de Proudhon, le critica de una forma agria, entre otras cosas, por su concepción moralista del socialismo. Engels diferencia la teoría social de Proudhon de su socialismo y el de Marx con estas palabras: “Proudhon, por el contrario, exige de la sociedad actual que se transforme no según las leyes de su propio desenvolvimiento económico, sino según los preceptos de la justicia [...]. Allí donde nosotros demostramos, Proudhon predica y se lamenta” (1980: 383) (cursiva del autor de este libro).

69 . No es muy conocido que la creadora de la consigna “¡Proletarios del mundo, uníos!” fue la socialista francesa Flora Tristán. Cinco años antes del Manifiesto comunista, esta frase apareció en su libro de 1843 *La unión obrera*. Fue precursora de un pensamiento que, anterior al Manifiesto Comunista, postula la unión de los trabajadores y las mujeres —los oprimidos del mundo— en una Internacional que mediante una revolución pacífica traerá la prosperidad y la justicia. Tristán imprime a su feminismo un giro de clase social, que en el futuro daría lugar al feminismo marxista. Marx reconoció su papel, y junto con Engels le dedican a la “unión obrera” de Tristán un apartado del capítulo IV en *La Sagrada Familia* (1971: 32).

70 . En el Manifiesto comunista se presenta la abolición de la propiedad privada como el resumen del comunismo. En *La ideología alemana* se dice que lo uno lleva necesariamente a lo otro (Marx y Engels, 1988: 76). Esta idea de las relaciones de propiedad como la raíz principal de las injusticias generalizadas en la sociedades existentes, así como la necesidad de la creación de una propiedad comunal como una medida indispensable, surge entre los pensadores sociales al dar el paso el feudalismo a la iniciativa privada y a las instituciones del capitalismo moderno. La encontramos ya en la *Utopía de Moro*, *La ciudad del sol* de

Campanella y La república de Oceana de Harrington. En el socialismo del siglo XIX es unánime la consideración de la propiedad privada como el foco de todos los males de la sociedad y la convicción de que su eliminación traería la igualdad. Isaiah Berlin (1998: 127-177) realiza un breve recorrido histórico sobre esta idea: “El socialismo y las teorías socialistas”.

71 . Tras la muerte de Marx, lo que encontró Engels, según el comentario sincero que le hizo a Kautsky, era una criptografía propia de un jeroglífico. La parte publicada era solo la punta de un iceberg, menos de un tercio de su obra, que emergía de una masa sumergida de manuscritos inéditos, apuntes, una abundante correspondencia con terceros, bocetos, notas, en suma, un verdadero continente compuesto con minúscula taquigrafía, que como le escribió a Bebel “nadie más que yo puede descifrar, ciertamente, y con grandes dificultades”. Dar forma a todo ello le llevó a Engels un trabajo de once años. Si ordenó y corrigió o no los materiales como Marx lo hubiera hecho, es una cuestión que posteriormente ha sido largamente discutida.

72 . La tesis de que hay dos marxismos, dos tendencias en el marxismo, arranca muy temprano con el economista y sociólogo Werner Sombart, de quien Friedrich Engels comentó que era el único profesor alemán que comprendía El capital. A finales de siglo, tres años después de la muerte de Engels, decía que en Marx y Engels había dos naturalezas, dos conceptos del progreso social que pugnaban por imponerse el uno al otro. Sombart arremeterá contra el socialismo llamado científico y su fatalismo o interpretación de la inevitabilidad del socialismo en Socialismo y movimiento social, Prometeo, Valencia. Esta tesis sería desarrollada posteriormente por numerosos autores, tales como Karl Korsch, Lucio Colletti, Raymond Aron y el propio Gouldner. Véase también Bilbao (1997: 110-117).

73 . Alienación, del latín alienus (ajeno, ser o volverse “otro”), significa, en un primer sentido, “extrañamiento”, pérdida de algo,

del control sobre sí mismo; una persona alienada no toma conciencia sobre su propia realidad y vive dependiendo de una serie de normas o relaciones sociales de una manera acrítica. La alienación es una idea con la que ya Hegel describía el estado de una conciencia desdichada que se piensa separada de la naturaleza. Para referirse a la alienación, Hegel utiliza las expresiones que pueden traducirse en castellano como “desunión”, “separación”, “alejamiento” y “enajenación”. Véase la voz “alienación” en Ferrater Mora (2009: 106).

74 . Véase “A. Smith y La riqueza de las naciones” (Bilbao, 2013: 30-44).

75 . En su texto, Álvarez Dorronsoro expone una breve visión histórica y la génesis del significado del trabajo.

76 . La representación de la sociedad de Karl Marx será principalmente masculina: “los grandes campos sociales están formados por mujeres y por hombres, pero estos ocupan siempre un puesto sobresaliente con respecto a aquellas” (Del Río, 1986: 44). Si bien es cierto que en la obra de Marx y Engels no hay una consideración particular del conflicto hombres/mujeres, no obstante, se encuentra una crítica radical de la institución familiar burguesa, del matrimonio y una defensa de su superación. Ahora bien, en los fundadores y el primer marxismo, la homosexualidad era vista como una degeneración, fomentada por el capitalismo, que podía ser curada en el socialismo. Estas ideas tuvieron también su traducción jurídica en gran parte de los llamados países socialistas que después se instauraron en el mundo, donde se promulgaron leyes de represión de la homosexualidad. Estos países nunca cuestionaron la familia, la moral y el modelo sexual burgués (Bilbao, 2019: 91-92).

77 . En Marx y Engels aparece el concepto de “hombre completo”, libre para participar en las actividades más variadas que reemplazarían al sometimiento del individuo a la división del trabajo. Pero, tal vez, el texto canónico del hombre alienado del capitalismo, susceptible de ser mejorado sin límite en el comunismo, es El socialismo y el hombre nuevo de Ernesto Guevara. Véase el análisis que Kepa Bilbao (2017: 104-117) hace del texto y el marxismo del “Che” Guevara.

78 . Tampoco Keynes, desde su perspectiva liberal singular, se libró de hacer futurología. Vio el capitalismo como una etapa necesaria para llevar a las sociedades de la pobreza a la abundancia, después de lo cual su utilidad podría desaparecer. En su ensayo futurista de 1930, Las posibilidades económicas de nuestros nietos, celebraba el hecho de que la humanidad, en aproximadamente cien años, para el 2030, por primera vez en su historia, estaba a punto de liberarse del problema económico. Vivir bien y trabajar solo lo necesario. Tres horas al día y 15 a la semana. Ese es el futuro que Keynes pronosticaba para los nietos de la sociedad de su tiempo. Véase Bilbao (2013:116 y ss.).

79 . Solo la basura tecnológica actual supera en peso al de la Gran Muralla china, según el investigador Pablo Gámez, responsable de Naturally Digital y autor de Depredadores digitales (2021). “La industria digital —dice Gámez— ya genera el 6% de las emisiones de gases de efecto invernadero (como la navegación marítima y aérea juntas) y es posible que, a finales de esta década, llegue al 30%”. La ONU estima que podríamos alcanzar los 120 millones de toneladas de chatarra electrónica en 2050. En cuanto a los océanos, soportan 8 millones de toneladas de plásticos al año, además de otros detritus, más la polución generada por el tráfico marítimo.

80 . Julen Rekondo, experto y asesor en temas medioambientales y Premio Nacional de Medio Ambiente de 1998, que viene escribiendo y alertando sobre estas cuestiones en radio, por medio

de conferencias y artículos en la prensa, es de la corriente científica creciente de opinión que piensa que estamos en tiempo de descuento y que es imprescindible y urgente, un cambio del modelo económico y social de producción y consumo, ya que el actual nos conduce a un escenario sin salida.

81 . La fórmula es del Anti-Düring de Engels (1968: 277-278), cuya parte más importante fue reproducida en Del socialismo utópico al socialismo científico, que es probablemente, después del Manifiesto comunista, la más leída de las obras de Marx y Engels.

82 . Gómez y Álvarez Dorronsoro exponen unas interesantes reflexiones y comentarios críticos del debate sobre el futuro del Estado, las diferentes teorías de la globalización y algunas perspectivas sobre la gobernanza mundial. Para ambos autores, el punto de vista de la función superflua de los Estados no solo ha sido promocionada por sectores de intelectuales próximos a los medios financieros; también desde la izquierda surgieron teorías en línea con esa perspectiva, citando como la de mayor difusión la defendida por Michael Hardt y Antonio Negri en su obra Imperio (2002).

83 . El ideal de autorrealización está presente en Marx desde muy temprana edad. En una carta a su padre ya expresa su convicción de que “la gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir [...] a nuestra propia perfección” (Marx, 1987: 4).

84 . Para Fernández-Llebrez, que ha analizado la obra de Stevenson in extenso, “el problema no está en la existencia del mal, sino en la concepción absoluta (omnipotente) que se tiene de este (y del bien)”, que contradice la idea de naturaleza humana que tiene el propio Jekyll en la novela, lo que supone no solo deshumanizar al ser humano sino que, además, y por ello mismo, como conclusión

teórico política “es un mal punto de partida y de llegada para una ciudadanía democrática, sacándonos (o expulsándonos) del necesario sentido o principio de realidad, haciendo del delirio y de la “distorsión moral” su leitmotiv”.

85 . “Tenemos que distinguir entre lo que el propio Marx publicó y lo que dejó inacabado o escribió únicamente para su propio uso, y que otros publicaron mucho después de su muerte por una especie de adulación indiscreta” (Dumont, 1982: 145).

86 . De la misma opinión es Robert Kalivoda, quien ha llegado a la conclusión de que Marx y Engels, “superando el antropologismo de Feuerbach, no han disuelto nunca completamente el hombre natural en el hombre social, en el hombre que produce históricamente sus necesidades vitales, o sea, en esencia, el hombre económico-social” (1975: 16 y ss.).

87 . Steven Pinker, en La tabla rasa (2003), repasa los principales avances en la ciencia cognitiva, la neurociencia, la genética conductual o la psicología evolucionista para mostrar que la idea de la conducta humana y social determinada únicamente por fuerzas sociales es insostenible. Estas disciplinas han documentado la existencia de mecanismos mentales universales, de una estructura física del cerebro innata y no por entero maleable, y de una estructura genética con una gran influencia en la conducta y los atributos humanos; todo ello, resultado de la selección natural. Los genes, las hormonas o la evolución no niegan la importancia de lo social. Solo invalidan algunos juicios erróneos que perviven en algunos manuales de sociología.

88 . Marx murió en 1883, poco después de la implosión de la Primera Internacional tras el enfrentamiento entre bakuninistas y marxistas. La Segunda Internacional (1889-1914) se organizó en el

Congreso Internacional de los Trabajadores en París en julio de 1889 como una federación flexible de partidos y sindicatos. Después de la muerte de Engels en 1895, las figuras teóricas centrales fueron Plejánov, maestro de Lenin y fundador del marxismo ruso, y el alemán Karl Kautsky (1854-1938). La Segunda Internacional se disolvió como resultado de la oposición de sus miembros a la apertura de las hostilidades en vísperas de la Primera Guerra Mundial.

89 . Los principales teóricos de esta corriente eran Max Adler, Karl Renner, Konrad Schmidt, Rudolf Hilferding y Otto Bauer, pertenecientes al denominado austromarxismo y Karl Vorländer a la escuela neokantiana de Marburgo. Los austríacos se oponían al revisionismo de Bernstein y constituían una variante radical del marxismo europeo. Durante y después de la Primera Guerra Mundial siguieron diferentes caminos en política. Hilferding y Renner se volvieron socialdemócratas en el sentido actual, mientras que Max Adler y Bauer, mantuvieron su lugar en la izquierda socialista radical, intentando mediar, sin éxito, entre la socialdemocracia y el leninismo. Véase Kolakowski (1985, vol. II: 240 y ss.); y véanse también Zapatero (1980), Del Río (1993: 112-116) y Negt (2004: 70-76).

90 . El marxismo se convertirá en una tradición tan extendida como fragmentada, hasta el punto que parece más adecuado hablar de tradiciones marxistas muchas veces enfrentadas entre sí en el plano teórico y en el terreno político. Estas divisiones, incluso en buena medida arbitrarias, se entremezclan y combinan de mil maneras. Así, Lenin y Kautsky acabarán fuertemente enfrentados en el orden político, pero no así tanto en el corpus teórico. Rosa Luxemburgo y Lenin se alinearán ambos en el bando revolucionario, pero ello no impidió a Rosa ser muy crítica con algunos aspectos de la política bolchevique de gobierno, como lo expresa en el borrador inconcluso de 1918 de “La Revolución rusa” (1976, tomo II: 179-217).

91 . Lenin leyó el libro de Bernstein mientras estaba deportado en Siberia en 1899, y expresó su indignación por el revisionismo neokantiano. En 1908 escribe *Marxismo y revisionismo*, donde afirmaba que Bernstein “en el campo de la filosofía, [...] iba a remolque de la ‘ciencia académica burguesa’, cuyos profesores ‘retornaban a Kant’” (1960: 72).

92 . Franz Mehring, miembro del Partido Socialdemócrata alemán, durante la I Guerra Mundial se empezó a distanciar del partido hasta que decidió, en 1916, fundar la Liga Espartaquista junto a su compañera Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. Escribió en 1918 una pionera biografía sobre la vida de Marx. Enfermo y hondamente afectado por el asesinato de sus compañeros Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, murió dos semanas después del trágico suceso, en enero de 1919.

93 . Contiene como apéndice los comentarios a la obra de Kautsky de Franz Mehring en *Ética socialista* (pp. 141-159) y de Otto Bauer en *Marxismo y ética* (pp. 161-184), aparecidos el mismo año 1906 en distintos medios de prensa de la socialdemocracia.

94 . Como bien puntualiza Álvarez Dorronsoro, en unas notas inéditas: “La tradición leninista es la que mayor huella ha dejado en los movimientos revolucionarios de izquierda. Ni los textos canónicos de sus fundadores ni las obras de sus seguidores han animado en general a la reflexión sobre ética. Sin embargo, para conocer las repercusiones que esta ausencia tuvo en la tradición, habría que recoger las experiencias de la moral vivida por sus seguidores: el papel que jugaban las motivaciones éticas que los llevaron a unirse al movimiento y el itinerario de los estadios morales que siguieron una vez incorporados a él. Este examen probablemente ofrecería un mosaico muy diverso de situaciones, algunas de ellas no tan negativas como las que cabe deducir de las ideas de sus padres fundadores”.

95 . Algunos autores, como Maximilien Rubel, han destacado de forma extrema esta diferenciación (en “La leyenda de Marx o Engels como fundador”, de 1972, recogido en Rubel, 2003: 31-36). Si en el terreno político se puede decir que Marx y Engels compartían una misma perspectiva, ciertamente es muy discutida en lo que se refiere a la posición filosófica. Kolakowski (1985, vol. I: 397-417), que analiza detalladamente las diferencias filosóficas entre Marx y Engels, en cambio, resta su importancia en el vínculo de Marx y el marxismo.

96 . Durante el periodo soviético, la ficción de la continuidad absoluta entre Marx, Engels y quienquiera que estuviera en el poder en ese momento condujo al despropósito del Marx-Engels-Lenin, después al Marx-Engels-Lenin-Stalin, luego al Marx-Engels-Lenin-Mao y así sucesivamente. En cada caso, en diferentes periodos, se consideró que la figura del último nombre era el heredero legítimo de la tradición marxista, para lo cual en la práctica funcionaba como el intérprete final y supuestamente confiable (Rockmore, 2018: 42).

97 . Véase el desarrollo en Bilbao (2018).

